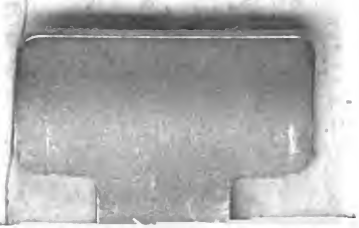

Gemeinfaſsliche

Darſtellung

der

Kantiſchen Lehren

über

Sittlichkeit, Freyheit, Gottheit und Unsterblichkeit,

von

Ambroſius Bethmann Bernhardi.

AA 7943

I. Theil.

Freyberg, 1796.
in der Craziſchen Buchhandlung.

24051.

BIBLIOTHÈQUE CANTONALE
LAUSANNE
ET UNIVERSITAIRE

Vorrede.

Die Abſicht dieſer Schrift ist vorzüglich, gebildete Perſonen, die, theils durch mannigfaltige Geſchäfte, theils durch die Unbekanntſchaft mit der philoſophiſchen Sprache, auſſer Stand geſetzt ſind, die Kantiſchen Schriften oder andere, die eine ganz wiſſenſchaftliche Einrichtung haben, zu benutzen, mit Ideen bekannt zu machen, die in den Augen des Verfaſſers von groſser Wichtigkeit ſind. Er hatte ſchon längst alles Philoſophiren über den letzten Grund der Sittlichkeit aufgegeben, und ſich bloſs an die einzelnen Gebote der Pflicht gehalten, als die reine Moral aufgeſtellt wurde. Dieſe gab ihm die Befriedigung, die er je zu finden gezweifelt hatte, und war ihm um ſo will-

kommner, je peinlicher oft ſein Gefühl geweſen war, wenn er das, was ihm offenbare Pflicht ſchien, von andern wegvernünfteln ſah, und — mittelbarer oder unmittelbarer Weiſe auf die Epicuriſche Lehre verwieſen wurde, ohne im Stande zu ſeyn, ſeine eigenen Urtheile mit hinlänglichen Gründen zu unterſtützen. In einem ähnlichen Falle befinden ſich wahrſcheinlicher Weiſe nicht wenig Menſchen, ohne Muſe zu haben die Kantiſchen Ideen ſich aus ſolchen Büchern bekannt zu machen, die ein fortgeſetztes Nachdenken erfordern. Dieſs iſt die erſte Claſſe von Perſonen, denen dieſs Buch beſtimmt iſt. Eine zweyte Claſſe beſteht aus ſolchen, die an aller Pflicht zweifeln, aber dieſelbe für ſich, wenigſtens in gewiſſer Rückſicht, gelten laſſen, und eben deswegen nicht abgeneigt ſind Belehrung anzunehmen. Hierzu können auch diejenigen gerechnet werden, die, ihrer wahren

oder vorgeblichen Uiberzeugung treu, nur den Eingebungen der Selbstliebe folgen — wenn ſie doch auf den Gedanken kommen ſollten, daſs Tugend ihren guten Grund haben könne, und dann eine Belehrung ſuchten, die ſich ohne groſse Anstrengung erhalten läſst. Für dieſe Claſſe von Perſonen ist ein Buch, wie dieſes ſeyn ſoll, um ſo viel nöthiger, da die Streitigkeiten über die Kantiſchen Lehren vor das groſse Publikum gekommen ſind, und dieſes verleitet wird, über eine Sache abzuſprechen, die es nur von einer Seite kennen lernt. Wie viele Menſchen mögen nicht den Spötteleyen über den categoriſchen Imperativ ihren Beyfall gegeben haben, ohne zu wiſſen, daſs er nichts anders enthält als das Gebot: vernünftig zu handeln. Wenn ſie gar nichts dabey dächten, ſo lachten ſie nur über ein, für ſie leeres, Wort. Allein dieſs ist nicht immer der Fall. Oft faſſen gerade

diejenigen, welche an allem Grunde der Pflicht zweifeln, ſo viel davon, daſs es auf uneigennützige Tugend hinweiſe; ſie lachen alſo nicht über das Wort, ſondern über die Sache, und werden in ihrem Unglauben noch mehr beſtärkt. Triumphirten ſie, ſchon vor der Kantiſchen Morallehre, nicht ſelten, wenn ſie ſahen, daſs diejenigen, welche ihre Grundſätze verwarfen, nichts über alle Einwendung erhabenes dagegen vorbringen konnten: ſo geſchieht es nun noch mehr, indem ſie wähnen, daſs auch das, was die neuere Philoſophie lehrt, eben ſo wenig Haltbarkeit habe, als alle vorhergehende. Menſchen, die nach ihrem Leben ihre Grundſätze einrichten, auf andere Gedanken zu bringen, darf man freylich nicht ſo leicht erwarten. Aber daſs die Menge dieſer Menſchen immer geringer werde, dieſs kann man von der Verbreitung der reinen Moral mit Wahrſcheinlichkeit hoffen.

Wenn es so weit gekommen seyn wird, daſs kein Mensch es wagen darf, das Gefühl von Lust oder Unlust als das höchste Gesetz für alle Handlungen anzugeben, ohne sich als einen unvernünftigen Menschen darzustellen: so wird die moralische Zweifelsucht gezwungen seyn sich zu verbergen, und dadurch zugleich einen groſsen Theil ihres Einflusses verlieren.

Endlich ist dieſs Buch auch solchen, gebildeten aber nicht mit der Philosophie bekannten, Personen bestimmt, welche sittliche Güte für die höchste Bestimmung des Menschen halten, aber glauben, daſs die Lehren, die zu derselben führen, Glückseligkeitslehren sind, und die Kantischen Grundsätze entweder für müſsige Speculationen, oder gar für gefährlich halten. Diese Personen auf dasjenige aufmerksam zu machen was aus ihren Grundsätzen folgt und, wo

möglich, zu einer andern Meinung über Kants Morallehre zu bringen, schien dem Verfasser ebenfalls von Wichtigkeit zu seyn. Sie befördern oft wider ihren Willen die Unsittlichkeit, indem sie Regeln des Verhaltens aufstellen, die gar sehr gemissdeutet werden können, und hindern den Eingang solcher, die am meisten geschickt sind, Tugend zu befördern.

Was in Beziehung auf Sittlichkeit gesagt worden ist, gilt auch grösstentheils für die Religion. Es war eine Zeit wo man glaubte, dass alle Menschen durch diese zur Tugend geleitet werden könnten. Ietzt scheint es nothwendig, für viele die Sache umzukehren, und sie durch Tugend zur Religion zu führen. Auch in dieser Rücksicht können die Kantischen Lehren ausgebreiteten Nutzen haben, und bedürfen deswegen eben so gut einer gemeinfaslichen Darstellung, als um dem ächten Begriffe der Pflicht Eingang zu

verſchaffen. Auch ist dieſelbe wiederum um ſo nöthiger, je häufiger die Miſsverſtändniſſe über die wahre Beſchaffenheit jener Lehren über Gott und Unsterblichkeit ſind.

Ob nun die Abſichten, die durch dieſes Buch befördert werden ſollen, nicht ſchon durch ſo viele andere Schriften, welche die Kantiſchen Grundſätze erläutern, erreicht werden können — darf freylich der Verfaſſer nicht mit Gewiſsheit entſcheiden. Aber ſo viel muſs ihm erlaubt ſeyn zu ſagen, daſs die Erfahrung ihm hierüber Zweifel gelaſſen hat. Uiberdieſs muſs ſeine Rechtfertigung in dem Buche ſelbst geſucht werden. Liegt demſelben eine Form zum Grunde, die ſich noch in keinem andern findet, oder iſt die Ausfüllung derſelben noch nicht eben ſo da: ſo kann der Verſuch ſelbst, die Grundideen der reinen Moral und der ſich darauf beziehenden Religion gemeinfaſslich darzuſtellen, eben ſo wenig getadelt werden, als irgend

ein Verſuch, die Sittenlehren überhaupt für eine gewiſſe Claſſe von Menſchen ſo vorzutragen, wie jemand glaubt, daſs ſie am besten Eingang finden. Eine andere Frage aber ist, ob dem Verfaſſer dieſes Buchs ſein Verſuch gelungen ſey. Hierüber wird er billige Urtheile gern ſehen und, wenn ſie ihm vor der Ausgabe des zweyten Theils bekannt werden, willig benutzen.

Freyberg, den 12. April 1796.

Nothwendige Verbeſſerungen.

S. 2. Z. 5. l. ſo ist ſie es, statt: ſo ist er es.
- 21. in der Note Z. 4. l. nie, statt nur.
- 89. Z. 9. l. von, statt vor.
- 114. - 24. l. und die ihre, statt und ihre.
- 177. - 9. l. dieſen Willen, st. dieſem.
- 194. - 21. l. überdieſs, st. überdem.
- 204. - 6. l. Gold, statt Geld.
- 207. - 11. l. müſſe, statt müſste.
- 217. - 5. l. vorhergehe, st. vorhergehn.
- 224. - 2. l. ihm, statt ihn.
- 234. - 5. von unten, l. abhalten, st. abhalte.
- 240. - 12. l. fragen, statt fragten.
- 249. - 6. von unten, l. ihm, st. ihn.
- 258. - 24. l. Vorstellung, st. Vorstellungen.

EINLEI-

Inhaltsanzeige

des

Ersten Theils.

Einleitung - - - S. 1.

Darstellung aller Moralsysteme vor dem Kantischen, und der Zweifel gegen die Wahrheit derselben S. 14.

Urtheile der gemeinen Vernunft über den Werth der Dinge überhaupt, und der menschlichen Handlungen insbesondere - S. 61.

Entwickelung des obersten Sittengesetzes aus dem Begriffe der Pflicht S. 102.

Ableitung des Sittengesetzes aus dem Satze des Widerspruchs, und Darstellung des Zwecks der Sittlichkeit - - - S. 142.

Nur ein formaler Grundsatz kann als Sittengesetz gedacht werden S. 185.

Von der Freyheit des Willens überhaupt . . . S. 219.

Von der transcendentalen Freyheit des Menschen . . S. 248.

Zweyten Theils.

Von dem moralischen Gefühle, als der Triebfeder der practischen Vernunft . . S. 301.

Von dem moralischen Gefühle, als der Quelle angenehmer Gemüthszustände . . . S. 363.

Von dem, auf Moralität gegründeten Glauben an das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele S. 439.

Darstellung und Prüfung aller speculativen Beweise für das Daseyn Gottes, und die Unsterblichkeit der Seele . . S. 484.

Vereinigung aller moralischen Grundsätze . . S. 561.

EINLEITUNG.

So weit die Geſchichte in die Vergangenheit zurück geht, und ſo weit die Geſchichte der Gegenwart ſich über die Erde erſtreckt, ſtellt ſie uns überall, wo die Menſchen in einiger Gemeinſchaft leben, einen Unterſchied dar, den ſie zwiſchen ihren freywilligen Handlungen machen. Uiberall findet man die Worte: gut und böſe, recht und unrecht, erlaubt und unerlaubt, in den Sprachen ſelbſt derjenigen Völkerſchaften, die man oft unter dem Namen der Wilden begreift. So dunkel und ſo eingeſchränkt nun auch die Begriffe ſeyn mögen, welche mit dieſen Worten diejenigen Menſchen verbinden, die noch auf

der ersten Stuffe der Cultur ſtehen, ſo läſst ſich doch nicht denken, daſs gar kein Begriff damit verbunden werde. Iſt irgendwo die Sprache der Ausdruck des menſchlichen Geistes, ſo ist er es gewiſs bey den Völkerſchaften, deren Ideenkreis noch ſehr eingeſchränkt ist. Auch ist es nicht ſchwer die Handlungen zu denken, auf welche jene Begriffe zuerst angewandt werden. Alles was nothwendig beobachtet oder vermieden werden muſs, wenn nicht der Zweck der bürgerlichen Geſellſchaft vereitelt, wenn ſie nicht ſelbst ein Unding ſeyn ſoll, ist in den ersten Zeiten der Cultur das Recht und das Unrecht.

Ie höher die Stuffe der Bildung ist, zu der ſich ein Volk erhoben hat, desto klärer und ausgedehnter ſehen wir jene Begriffe werden. Und dieſs kann ſchon deswegen nicht anders ſeyn, weil ſie auf eine viel gröſsere Menge von Handlungen angewandt werden, als in der Kindheit eines Volks Statt finden kann. Ie einfacher die

Verhältnisse der Glieder eines Volks sind, desto seltner kömmt die Anwendung der Begriffe von Recht und Unrecht vor; je mannichfaltiger jene werden, desto häufiger ist diese. Der menschliche Geist fühlt dann das Bedürfniss die dunkeln Ideen aufzuhellen, so wie sich der Kreis derselben erweitert, und ein Schritt, womit er dem Lichte näher tritt, giebt ihm auch Kraft den folgenden zu thun.

Noch ist aber ein Umstand zu berühren, der nicht wenig dazu beyträgt, dass die Vorstellungen von Sittlichkeit mit den Fortschritten, welche die Cultur eines Volks überhaupt macht, fast gleichen Gang halten. Eben die Ursachen, die diese befördern, sind auch jenen günstig. So wie die Menschen in der bürgerlichen Gesellschaft nicht mehr alle ihre Kräfte brauchen, um die unentbehrlichsten Bedürfnisse des Lebens herbey zu schaffen, begnügen sie sich auch nicht mehr mit diesen. Auf die Erfindung der mechanischen Künste folgt die Schöpfung der

freyen. Man erhöht und vervielfacht den Genuſs der ersten Bedürfniſse, und ſucht das Bequeme und Schöne.

Unter dem Streben nach ſo mannigfaltigen Gütern, wird es bald natürlich und nothwendig, die Arbeiten zu vertheilen. Schon dieſe Vertheilung der Geſchäfte, noch mehr aber der Reichthum, der dadurch nach und nach entsteht, giebt manchem Gliede der Geſellſchaft neue Muſse. Und ist die erste hauptſächlich angewandt worden, die feinere Sinnlichkeit zu wecken und zu befriedigen, ſo wird die zweyte, wenigstens zum Theil, dem Bedürfniſs des Geiſtes gewidmet. Nicht mehr zufrieden mit dem ſinnlichen Genuſse verlangt man auch geistigen. Man will nicht blos fühlen, ſondern auch wiſſen. Zwey Gegenſtände müſſen da beſonders die Wiſsbegierde reitzen: die Natur, deren Gröſse und Mannigfaltigkeit die Aufmerkſamkeit an ſich reiſst — und der Menſch, deſſen Verstand und deſſen Wille immer wichtiger werden, jemehr die Fähig-

keiten des einen ſich entwickeln, und je mehr die Handlungsweiſe des andern Einfluſs auf das Wohl der ganzen Geſellſchaft und eines jeden Gliedes derſelben bekommt. Der Wirkungskreis des Willens ist unterdeſſen ſo weit geworden, daſs ſelbst die mannigfaltigsten Geſetze, die ihn bändigen ſollen, nicht mehr hinreichen. Man fängt auch an zu fühlen, daſs, ſo vollkommen ſie ſeyn mögen, doch nur wenige Handlungen dadurch erzwungen werden können; und je mehr man dieſen Gegenstand verfolgt, desto mehr ſieht man ein, daſs auch auf die Geſinnungen gewirkt werden muſs, und daſs es Pflichten giebt, die zwar dem Gewiſſen eines jeden zu überlaſſen, aber nicht weniger wichtig ſind, als diejenigen, welche man nach Anleitung der bürgerlichen Geſetze zu beobachten hat. Es ist alſo natürlich, daſs Männer auftreten, welche die Hauptpflichten darzuſtellen und dem Menſchen ans Herz zu legen ſuchen. Hier ſind wahrſcheinlich in der Hauptſache alle diejenigen einig, welche Sittlichkeit befördern wollen. Nachdem

aber das Gemälde des ſittlichen Menſchen dem Anſchein nach vollendet, und von dem geſunden Verstande und dem unverdorbenen Herzen willig aufgenommen worden ist, wirft man die Frage auf: wie iſt das Gemälde entstanden? Ist es mehr als bloſser Schein ohne Wirklichkeit? Was ist denn eigentlich der Grund, um deſſenwillen jeder Menſch ſich daſſelbe zum Muster nehmen ſoll? Oder, um eigentlicher zu reden, was ist denn Pflicht? was ist Sittlichkeit? Bey dieſen Fragen, die manchen verwirren, wird es nothwendig, die Kräfte des Menſchen zu unterſuchen, und der Geist, der ſchon durch ſo manchen Gegenstand geübt worden ist, macht ſich ſelbst zum Gegenstande ſeines tiefsten Forſchens.

Man kann auf dieſe Weiſe in der Kenntniſs der Pflichten drey Epochen unterſcheiden. In der ersten begnügt man ſich mit einem ganz dunkeln Gefühle von Recht und Unrecht, und erstreckt es nicht viel weiter, als die nöthwendigen Bedingungen der bür-

gerlichen Gesellschaft, oder bestimmte Gesetze reichen. In der zweyten erweitert man die Vorstellungen von gut und böse und dehnt sie auf Handlungen aus, die nicht äussern, sondern innern Gesetzen unterworfen werden können. In der dritten endlich fragt man nach den Quellen aller der einzelnen Gesetze, die dem gesunden Verstande zuvor einleuchten, und sucht unzweifelhafte Grundsätze, aus denen alle Pflichten, deren Erfüllung man für nothwendig hält, hergeleitet werden können. Diese Epochen sind freylich nicht durch genau bestimmte Grenzen abgeschnitten. Auch läfst sich bey keiner ein bestimmter Zeitraum festsetzen. Verschiedene Völker verweilen nicht gleich lange in jeder derselben. So wie äussere Umstände, hier früher dort später, die Cultur überhaupt zu einer gewissen Stuffe erheben, so befördern sie, bald mehr bald weniger, die Bestimmtheit und den Umfang der Begriffe der Sittlichkeit. Nur von der letzten Epoche zeigt uns die Geschichte ohngefähr die Dauer für Europa. Sie gieng vor mehr

als zwey tauſend Iahren an und dauert noch, wenn nicht Kants System ſie beſchlieſst.

Schon zu Socrates Zeiten muſsten die groſsen Fragen über den Grund der Verbindlichkeit zur Tugend, und über das Weſen der Pflicht und des Rechts aufgeworfen worden ſeyn. Denn darinn bestand ein Zweck ſeiner philoſophiſchen Bemühungen, die Sophisten, welche das Unrecht zum Recht, und die Pflicht zur gleichgültigen Sache nicht nur ſelbst machten, ſondern auch zu machen lehrten, in ihrer Blöſse darzustellen, und ſo ſeine Mitbürger vor den Verführungen derſelben zu bewahren. Doch entstanden erst nach ihm die bestimmten Systeme, welche von Griechen und Römern angenommen worden ſind. Sie verſchwanden in dem barbariſchen Zeitalter, wo die Philoſophie von der Erde verbannt zu ſeyn ſchien, und die Aftertheologie auftrat, um mit Feuer und Schwerd ſolche Begriffe von Pflicht und Recht zu behaupten, die der Vernunft widerſprechen. Alles Uibel, was der Geiſt der

damaligen Religion über die Menſchheit brachte, floſs faſt allein aus dem widerſinnigen Grunde aller Tugend, den er aufſtellte und leider! ſo lange behauptete. Als endlich, nach faſt tauſend Iahren, die Vernunft, wenigstens in einem Theile von Europa, den ersten entſcheidenden Sieg über den Aberglauben davon trug, ward ihr auch wieder das Feld zu freyen Unterſuchungen über die Sittlichkeit geöfnet. Auf allen Seiten wurde dieſe wieder theils aus neuen, theils aus denjenigen Quellen hergeleitet, welche ſchon die Griechen, wo nicht erſchöpft, doch angegeben hatten.

In dem ietzt laufenden Iahrhunderte vorzüglich ſind dieſe Unterſuchungen nicht nur eifrig verfolgt, ſondern auch ſo weit verbreitet worden, daſs wenigstens die Reſultate derſelben ins gemeine Leben übergegangen ſind; ob zum Vortheil oder zum Schaden der Tugend ſelbst, kann freylich erst durch Darſtellung der verſchiedenen Meinungen über den Grund derſelben ganz anſchau-

lich gemacht werden. So viel aber ist auch ohne diese Darstellung klar, dass sie der Sittlichkeit nicht gleichgültig seyn können, wenn man an den mächtigen Einfluss denkt, den Meinungen überhaupt auf die Handlunger der Menschen haben. Sind nicht die Greuel der französischen Revolution wenigstens zum Theil aus Meinungen und Grundsätzen entstanden, die sich auf Sittlichkeit beziehen, und aus den darüber aufgestellten Systemen der Philosophen fliessen? Betrachtet man ferner den Geist unsers Zeitalters überhaupt, so wird einem jeden, der damit vertraut ist, der Zusammenhang zwischen der Handlungsweise desselben und den angenommenen sittlichen, oder vielmehr unsittlichen Grundsätzen nicht leicht entgehen. Diese fliessen unstreitig aus der Art, wie von gewissen Philosophen der Grund der Sittlichkeit gedacht und vorgestellt wird. Ist ihre Meinung auch nicht, dieselbe für ein Hirngespinst zu erklären, so folgt doch aus ihren Systemen, dass sie nichts bestimmtes und allgemein verbindendes, sondern ein Resultat

von Anlagen, Umständen und Verhältnissen sey, die nicht in der Gewalt des Menschen sich befinden. Diese Meinung ist in den sogenannten gesitteten Ständen beynahe herrschend geworden. Setzt man hierzu die Abnahme des Glaubens an Gott und Unsterblichkeit der Seele, so muss diese Zweifelsucht an allem was die Handlungen der Menschen am sichersten leitet, nothwendig einen sehr nachtheiligen Einfluss auf ihren Charakter haben. Das innere Gefühl von Recht und Unrecht kann zwar nie ganz niedergeschlagen, aber durch jene Meinungen doch so geschwächt werden, dass es nicht mehr hinreichend ist, den Reizen der Sinnlichkeit zu widerstehen.

Philosophisch nennt man das gegenwärtige Iahrhundert, und in Vergleichung mit den vorhergehenden verdient es diesen Namen. Noch gab es vielleicht nie eine Zeit, wo die Vernunft, oder wenigstens das, was für Vernunft gilt, sich einen so weit herrschenden Thron erbaute. In einem grosen

Striche von Europa ist es fast unmöglich geworden, auf andere Art als durch Vernunft auf die Gemüther zu wirken. An sie müssen sich die Mächte der Erde wenden, wenn sie Gehör finden wollen; auf sie muss der Lehrer der Religion seine Lehren bauen, wenn er ihnen Eingang verschaffen will; zu ihr und durch sie scheinen selbst die erhitztesten Leidenschaften zu sprechen, und aus ihrem Schooße gieng eine Schwärmerey hervor, die ihres gleichen noch nie auf Erden hatte. *)

In so einem Zeitalter, wo die Vernunft als die oberste Richterin aller Angelegenheiten, die dem Menschen wichtig sind, aufgestellt wird, und wo sie doch mit sich selbst nicht einig ist, muss nichts willkommner seyn, als die sorgfältigste Prüfung alles des-

*) Es scheint dies widersprechend — was haben Vernunft und Schwärmerey mit einander gemein? — Allein diese kann allerdings eine Folge von jener seyn, wenn die Vernunftideen nicht rein von allem Zusatze dargestellt, und eben des Zusatzes wegen falsch angewandt werden.

jenigen, was man für ihre Ausſprüche hält, und die genaueste Scheidung der wahren von den erſchlichenen. Nur nach Vollendung dieſes eben ſo ſchweren als nothwendigen Geſchäfts, kann das Reich der Vernunft auf feſtem Grunde ſtehen, und die Grenze ihres Gebiets genau abgeſteckt werden.

Dieſes Geſchäft unternahm Kant und vollendete es nach der Meinung ſeiner Schüler mit einem Erfolge, der, früh oder ſpät, nicht nur alle eigentlichen Philoſophen, ſondern alle denkenden Menſchen überhaupt über Sittlichkeit, Gottheit und Unſterblichkeit zu einem und eben demſelben Glauben vereinigen wird.

Darstellung aller Moralsysteme vor dem Kantischen, und der Zweifel gegen die Wahrheit derselben.

Sobald in irgend einem Manne der Gedanke an ein Moralsystem entsteht, so setzt derselbe voraus, dass unter den Menschen eine gewisse Beschaffenheit ihrer Handlungen und Gesinnungen allgemein für gut, und eine andere für böse gehalten wird. Denn das System soll eben erklären, woher dieses Urtheil über gut und böse komme, und warum die Menschen, theils für sich, theils für andere fordern, was in dem Worte Pflicht ausgedrückt wird. Und wenn einige Menschen behaupten, es gebe keine Pflicht, so heisst dies nicht, es gebe keine Gesinnungen und keine Handlungen, welche derselben gemäss gedacht werden: sondern der Begriff der damit verbunden wird, sey willkührlich, sey nur zufällig entstanden, und

könne keine allgemeingültige Handlungsweise für die Menschen bestimmen. Diejenigen Philosophen nun, welche die Pflicht als etwas in der Natur des Menschen gegründetes, und folglich als etwas allgemeingeltendes ansahen, mussten nothwendiger Weise, wenn sie sich und andern von dieser geistigen Erscheinung Rechenschaft geben wollten, etwas aufsuchen, das sich in allen Menschen findet, und eben deswegen als der Bestimmungsgrund einer allgemeinen Denkungs- und Handlungsart gedacht werden kann. Sie hatten dabey nicht unter einer grosen Menge von Dingen zu wählen. Nur zweyerley findet sich bey allen Menschen, für welche Pflicht etwas seyn kann: das Streben nach angenehmen Empfindungen, oder die Selbstliebe; und die Fähigkeit nach allgemeinen Regeln zu handeln, oder die Vernunft. Dass die erste allgemein sehr wirksam ist, bezweifelt wohl kein Mensch, und dass die andere, als das unterscheidende Merkmal der Menschheit, ebenfalls als allgemein verbreitet gedacht werden muss, ist nicht minder

ausgemacht. Es würde höchst lächerlich seyn, nach den Gründen der Sittlichkeit zu fragen, und die Thätigkeit, oder gar das Daseyn der Vernunft nicht in Betrachtung zu ziehen. Ohne sie könnte nicht einmal eine Untersuchung darüber angestellt werden. Uiberdiess muss doch wenigstens gefragt werden, ob die Vernunft, die als oberste Richterin bey aller Erkenntniss angesehen wird, nicht auch für unsre Handlungen Gesetze angiebt, die eben so nothwendig sind als diejenigen, welche bey unserm Wissen entscheiden. Auch wird in den meisten über Sittlichkeit aufgestellten Systemen, die Vernunft entweder ausdrücklich genannt, oder stillschweigend vorausgesetzt. Nur die Bestimmung der Art ihrer Wirksamkeit ist das, was den wesentlichen Unterschied der Moralsysteme ausmacht. Wird sie allein als gesetzgebend, ohne die geringste Einmischung der Selbstliebe, und als einziger Bestimmungsgrund der sittlichen Handlungen, gedacht, — wird ihr die Selbstliebe untergeordnet: so entsteht hieraus die reine Moral, welche Kant zuerst

gelehrt hat. Alle Philoſophen vor ihm haben entweder ausdrücklich der Selbstliebe den ersten Platz angewieſen, und die Vernunft nur zum Werkzeuge gemacht, die Gebote der ersten auszulegen und auszuführen; oder nahmen ſie aus der letzten die Geſetze her, welche bey der Pflicht Statt finden ſollen: ſo waren dieſelben doch alle von der Beſchaffenheit, daſs ihre Gültigkeit und Ausführbarkeit nicht anders gedacht werden konnte, als daſs die Selbstliebe zum höchsten Bestimmungsgrunde ſelbst bey den edelsten Handlungen gemacht würde. Worinnen der Unterſchied bey dieſen auf Glückſeligkeit ſich beziehenden Systemen bestehe, wird ſich beſſer bey der ausführlichen Darstellung derſelben, als im allgemeinen angeben laſſen. Dieſe wollen wir nun vornehmen.

Das erste ſey, das nach ſeinem Urheber genannte Epicuriſche: Alle Menſchen, ſagte Epicur, streben nach Vergnügen, und man kann zeigen, daſs alle ihre Handlungen dar-

auf hinzielen, ſo versteckt auch ihre Abſicht ſeyn mag. Daſs dieſs der Fall bey der Befriedigung ſinnlicher Bedürfniſse ſey, leuchtet von ſelbst ein. Bey Handlungen und fortgeſetzten Bemühungen, die auf Zwecke gerichtet ſind, welche gleichfalls nur um der angenehmen Empfindungen willen als Zwecke gedacht werden können, ist dieſs eben ſo offenbar. Wer ſich anstrengt, um groſse Güter oder Ehrenstellen zu erlangen, und, um dieſelben zu erreichen, ſogar ſich manchen Genuſs verſagt, thut dieſs doch nur um destomehr und beſſer zu genieſsen, wenn er ſeine Abſicht erreicht haben wird. Es bleiben alſo nur die Fälle zu unterſuchen übrig, wo das Streben nach Genuſs versteckter ist. Dieſe beziehen ſich entweder auf Mäſsigkeit, ſelbst im Vergnügen, oder auf Gerechtigkeit und Wohlthätigkeit. Weil nun bey dieſen Eigenſchaften theils das Vergnügen nicht gleich ſo in die Augen fällt, theils nur wenig Menſchen Einſicht und Kraft genug haben, um es auch da auszuſpähen und zu verfolgen, und doch jedem daran gelegen ist, daſs es ge-

ſucht und erſtrebt werde: ſo ist hier hauptſächlich der Gedanke der Pflicht an die Stelle des Vergnügens geſetzt worden, aber nichts desto weniger von dem nothwendigen Streben nach Glückſeligkeit hergenommen. Daſs dieſe Behauptung wahr ſey, läſst ſich folgendermaſsen zeigen. Wenn ich mir ein Vergnügen verſage, ſo bewegt mich entweder der Gedanke an ein gröſseres, dauerhafteres, oder die Vorſtellung des Schmerzes dazu, welcher auf daſſelbe folgen würde. Ich bin z. B. mäſsig im Gebrauche des Weins, weil mich der Rauſch auf einige Zeit zum Genuſs unfähig macht, oder gar Leiden nach ſich zieht und mein Leben, als die Quelle aller Freuden, verkürzt; ich bin gerecht und wohlthätig, weil es mich ſchmerzt andern wehe zu thun, oder weil ich Vergnügen darinnen finde, die Leiden anderer zu mindern. Nun ist zwar wahr, daſs es Handlungen giebt, wovon eigentlich entweder kein Schmerz zu fürchten, oder kein Vergnügen zu hoffen ſeyn ſollte, und die doch unterlaſſen oder gethan werden.

Allein hier geht eine Täuſchung vor, die man ſich aus dem, was in andern Fällen geſchieht, wo die Rede nicht von Pflicht iſt, leicht erklären kann. Es ſchmerzt mich z. B. freylich, daſs in dem Kasten eines Geizigen Schätze unbenutzt liegen, die einer groſsen Menge Menſchen tauſend Freuden verſchaffen könnten; ich würde es auch ſehr gerne ſehen, wenn dieſelben dazu verwandt würden, der Verdruſs des Geizigen würde mich wenig kümmern: und doch, geſetzt ich hätte gar keine bürgerliche Strafe zu fürchten, würde ich die Schätze unberührt und die leidenden Menſchen in ihrer drückenden Dürftigkeit laſſen. Es kann ferner ſogar ſeyn, daſs, wenn ich die Wahl zwiſchen einem falſchen Zeugniſse und dem Tode hätte, ich den letztern wählte. Aber in dieſem wie in jenem Falle iſt das Streben nach Vergnügen, doch die Quelle meiner Handlungsweiſe. Es geht mir wie dem Geizigen. Seine erſte Abſicht bey dem Erwerb der Güter war gewiſs, ſich mannigfaltige Freude dadurch zu verſchaffen, nach und nach aber gewöhnte er ſich

ein Wohlgefallen an den bloſsen Beſitz ſeiner Schätze zu finden; und endlich stieg dieſs zu ſo einem Grade, daſs ihm dieſer Beſitz das höchste und einzige Vergnügen wurde, und alle Mühſeligkeiten für nichts anſehen lieſs, welche ihm die Erhaltung deſſelben zuzog. Eben dieſs ist mein Fall, wenn ich weder ihm ſein Geld nehmen, noch ein falſches Zeugniſs, ſelbst mit Gefahr meines Lebens, ablegen will. Als ich mir Regeln für meine Handlungen feſtſetzte, ſah auch ich nur auf das Vergnügen, das ich dadurch, entweder unmittelbar oder mittelbar, zu erhalten und zu ſichern dachte. Gewohnheit haben mir dieſelben nachher zur andern Natur gemacht, ich befolge ſie ohne weiter an den eigentlichen Zweck zu denken, und würde mich für elender halten, wenn ich meine Regeln, als wenn ich den Zweck derſelben aufgeben ſollte.*) So

*) Hierauf beruht jener bekannte Ausſpruch: Der ehrliche Mann ist der, welcher nicht weiſs, daſs er aus Eigennutz handelt; der Schurke der, welcher nur vergiſst ſeinen Nutzen zu berechnen. Ein ſehr kleiner Unterſchied!

kann ich ſelbſt mein Leben für dieſelben aufopfern, wie ſich mancher Geizige daſſelbe nimmt, wenn ihm ſeine Schätze geraubt werden, ob er gleich nichts, als den bloſsen Beſitz daran ſchätzt.*) Uibrigens ist wohl zu merken, daſs alles Vergnügen ſinnlich ist. Sich daſſelbe als geistig in irgend einer Rückſicht zu denken, ist ein Widerſpruch. Man gebe nur auf ſich ſelbſt acht, wenn man angenehme Empfindung hat. Immer wird man dabey das Spiel ſeiner Organe, die doch ſinnlich ſind, unverkennbar finden. Selbſt bey dem Genuſse, der vorzüglich geistig genannt werden müſste, wenn es einen ſolchen gäbe, bey dem Genuſse, welcher aus dem Nachdenken über Wahrheit flieſst, wird man den

*) Ob Epicur ſelbſt, die Gerechtigkeitsliebe bis zur Aufopferung des Lebens ſo erklärt habe, bleibt unausgemacht, da uns keine Schriften von ihm übrig geblieben, und ſeine Gegner nicht einmal geneigt ſind, ihm nur eine ſolche Aufopferung zu zu trauen. Seine neuern Anhänger aber haben ihr System auf die angeführte Art zu retten, und mit der Möglichkeit, dem Scheine nach moraliſch zu handeln, zu vereinigen geſucht.

leichten Gang des Blutes, das ungestörte Spiel der Nerven, und die regelmäſsige Thätigkeit der Phantaſie fühlen. Macht die Anstrengung bey der Unterſuchung der Wahrheit eher Schmerz als Vergnügen, ſo verfolge ich ſie gewiſs nur dann, wenn ich am Ende meiner Arbeit einen Zweck zu erreichen denke, der mir eine Freude gewähren wird, welche ſich immer wieder auf meine ſinnliche Natur bezieht. Dieſs ist noch offenbarer bey allen Handlungen, die, wie man ſagt, aus dem Herzen kommen. Das Herz ſelbst bedeutet da nichts als Gefühlvermögen, und dieſs ist doch ohnstreitig eine Wirkung der Sinne. Aber wahr ist es, daſs die ſogenannten geistigen Vergnügen vorzüglich der Zweck unſers Bestrebens ſeyn müſſen, denn nur durch ſie kann man ſich die gröſste mögliche Menge angenehmer Gefühle im Ganzen ſeines Lebens, oder, mit einem Worte, Glückſeligkeit verſchaffen.

Nach allen dieſem ist das höchste Geſetz der Moral: Strebe nach Glückſeligkeit, und

die einzelnen Regeln die aus demſelben folgen, beziehen ſich hauptſächlich auf die Kenntniſs der Dinge, welche Vergnügen gewähren oder Miſsvergnügen verurſachen. Jemehr man ſich auf den Werth derſelben verſteht, desto pflichtmäſsiger wird man nothwendiger Weiſe handeln. Denn alles kömmt blos darauf an, daſs man den Grad der Lebhaftigkeit und die Länge der Dauer aller angenehmen Empfindungen zu berechnen weiſs, um ſich in jedem Falle für das zu bestimmen, was Pflicht und Recht ist, d. h. was das dauerhafteste Vergnügen verſchaft.

Dieſes System wurde bald nach ſeiner Entſtehung ſehr gemiſsbraucht. Epicur hatte nicht nur gelehrt, daſs die Zufriedenheit hauptſächlich die Glückſeligkeit ausmache, und daſs, wer dieſe ſuche, vorzüglich nach jener streben müſſe, ſondern auch durch ſein Leben bewieſen, daſs es ihm Ernst mit dieſer Lehre war. Allein einer ſeiner Schüler, Aristipp, vergaſs den Geist des Systems, und hielt ſich an den Buchstaben.

Sinnliches Vergnügen war nach ihm hauptsächlich in den Gegenständen zu suchen, welche die Sinne in die lebhafteste Bewegung setzen. Und so predigte er und seine Schule im eigentlichen Verstande, die Wollust. *) Dieſs war der moraliſchen Natur des Menſchen zu sehr zuwider, vertrug sich auch zu wenig mit der Stille, die zum Nachdenken erfordert wird, als daſs es unter den Philoſophen viele Anhänger hätte finden ſollen. Allein das eigentlich Epicuriſche erhielt ſich nicht nur lange unter den Griechen und Römern, ſondern wurde auch nachher, als in den neuern Zeiten die Philoſophie, wie andere Wiſſenſchaften, wieder aufgenommen und bearbeitet wurde, aufs neue hervorgeſucht und ausgeſchmückt. So viel aber auch

*) Dieſem grob- und feinſinnlichen Systeme wurde das Stoiſche entgegen geſetzt. Nach der Zeitordnung würde alſo nun dieſes darzuſtellen ſeyn. Allein da es hier nicht ſowohl auf dieſe, als auf die Verwandſchaft der Lehren ankömmt, ſo gehe ich zu der vom moraliſchen Gefühl über.

gethan würde, um theils den Stifter und das System ſelbst von dem Vorwurfe der Unſittlichkeit zu befreyen, theils zu zeigen, daſs mit demſelben ſich die edelste Denkungsart vertrage: ſo ſchien es doch unmöglich, die Grundſätze deſſelben für die Fälle annehmlich zu machen, wo, nach dem Gefühle, der Menſch groſs handelt, und doch nicht der allergeringste Vortheil zu erwarten, vielmehr alles, ſelbst das Leben, aufzuopfern ist. Daſs die Geſinnung, die zu ſolchen Handlungen erfordert wird, blos eine Inconſequenz wäre, und folglich der Vernunft gleichſam verborgen werden müſste, wenn ſie zur Beobachtung von Regeln aufgefordert wird, die ſich auf die eigene Glückſeligkeit beziehen, und nur nebenher die fremde befördern — dieſs empörte die Vernunft eben ſo ſehr, als das unverdorbene Gefühl. Es traten alſo Hutcheſon und mehrere, ſowohl engliſche als franzöſiſche und teutſche Philoſophen mit einer Verbeſſerung des Epicuriſchen Systems auf.

Es ist wahr, sagten sie, die Glückseligkeit des Menschen ist der letzte Bestimmungsgrund in allen seinen Handlungen, allein um diese zu erreichen, müssen nicht nur überhaupt die niedern grobsinnlichen Vergnügungen den feinern und den geistigern untergeordnet werden; sondern es befindet sich in dem Menschen noch ein besonderes Gefühl, welches das sittliche genannt werden kann, und uns unmittelbar angiebt, was Recht und Pflicht ist. Diese zu erfüllen, ist das höchste Vergnügen, und sie vernachläfsigen, heifst seiner Glückseligkeit widerstreben. Diefs moralische Gefühl befiehlt uns vorzüglich, Rückficht auf das Wohl und Weh unserer Nebenmenschen zu nehmen, und den höchsten Werth dem beyzulegen, was am gemeinnützigsten ist. Es ist daher wahrer Vortheil seinen eignen aufzuopfern, und das Beste anderer zu befördern. Auf diese Weise kann man befriedigend erklären, warum wir im hohen Grade die Gesinnungen desjenigen billigen, der selbst sein Leben der Pflicht aufopfert, und warum ein jeder, der sich Regeln

in ſeinem Verhalten feſtſetzt, gleich Anfangs dieſs zum höchsten Geſetze machen kann: ſeine Glückſeligkeit in der Erfüllung ſeiner innern Verbindlichkeit, in der Befolgung des moraliſchen Gefühls zu ſuchen.

Bey dieſem Systeme ist zu merken, daſs der moraliſche Sinn nicht als eine Folge von der Geſetzgebung der Vernunft, nicht als eine Wirkung der dunkeln oder doch nur klaren Vorstellung derſelben, ſondern als für ſich bestehend, bloſs aus dem Herzen entſpringend, und folglich als unerklärbar angeſehen wird. Man vergleicht ihn mit dem angebornen Gefühle für Schönheit und Schicklichkeit, oder mit der Fähigkeit, die Eindrücke der äuſsern Sinne aufzunehmen und zu empfinden, oder nimmt endlich einen Instinkt an, der die angeborne Menſchenliebe genannt werden könnte, und den Trieb des Eigennutzes noch überwiegt. So ist das moraliſche Gefühl immer entweder als unabhängig von der Vernunft angeſehen, oder doch nicht

auf eigentliche Geſetze derſelben zurück geführt worden. *)

Nein, wenden andere ein, die Moral ist nicht einem blinden Triebe, wozu das moraliſche Gefühl gemacht wird, zu überlaſſen. Sie hat ihren Urſprung in der Vernunft. In ihr steht deutlich das Geſetz geſchrieben: Menſch, vervollkommne dich, d. h. bilde alle deine Kräfte und Fähigkeiten aus, ſuche ihnen den möglichgröſsten Umfang und die möglichbeste Richtung zu geben, hierinnen be-

*) So ſetzt Gellert, der einem zuſammengeſetzten Systeme folgt, den Ausſprüchen der Vernunft das moraliſche Gefühl als zweyten Geſetzgeber zur Seite oder gar entgegen, indem er ſagt: „Auſser dem Unterrichte, den uns die Vernunft von unſern Pflichten anbeut, giebt es noch eine andere Belehrung, die uns das Herz, durch eine angeborne Empfindung von dem was gut und böſe ist, ertheilt.“ S. die zweyte Vorleſung über die Moral. Und Robinet ſagt: (de la nature, p. 343.) dieſes Gefühl ſey unwillkührlich, und ſowohl von den Subtilitäten der Vernunft, als den Verſprechungen der Religion, ganz unabhängig.

steht deine Würde und deine Glückſeligkeit. Alles das alſo, was entweder unmittelbar oder mittelbar deine geiſtigen und körperlichen Kräfte erhält, ſtärkt, erweitert und erhöht, was ihre Anwendung erleichtert und vermehrt, zu ſuchen und zu thun iſt Pflicht, und dieſs Beſtreben, ſie zu erfüllen, iſt Tugend. Unter allen Vermögen aber, welche der Menſchheit zu Theil geworden ſind, iſt die Vernunft das vorzüglichſte und erhabenſte, dasjenige, was allen übrigen Maaſs und Richtung beſtimmt. Sie alſo zu hören und unwandelbar zu befolgen, iſt die erſte und eigentliche Tugend und in dem Bewuſstſeyn derſelben beſteht die Glückſeligkeit des Weiſen, der erhaben über alle Vorfälle des Lebens, über alle Leiden die ihn drücken oder ihm bevorſtehen, eine unveränderliche Ruhe und eine unzerſtörbare Zufriedenheit behauptet. Doch nicht nur ſeine eigene Vollkommenheit beabſichtigt der Weiſe. Dieſe iſt nicht einmal gedenkbar, ohne Rückſicht auf Vollkommenheit ſeiner Mitmenſchen. Indem er auf das Beſte dieſer ſeine Kräfte rich-

tet, giebt er ihnen allen den Umfang und die Stärke, deren sie fähig sind. Der Weise befördert also die Glückseligkeit und Vollkommenheit des Menschengeschlechts, so weit als seine Handlungen nur immer Einfluss auf dasselbe haben können.

Dieſs war entweder ganz oder zum Theil das System der Stoiker, welches in den neuern Zeiten mehr entwickelt worden ist, und unstreitig Vorzüge vor demjenigen hat, welches auf ein bloſses Gefühl gegründet wird.

Diesem Systeme der Vollkommenheit steht ein anderes zur Seite, welches auch auf Vernunft beruht, das Ideal derselben aber nicht in dem Menschen, sondern in Gott sucht. Gehorsam gegen diesen ist hier das oberste Gesetz der Sittlichkeit. Er ist der natürliche und nothwendige Oberherr des Menschen; seinen Befehlen also zu gehorchen, ist Pflicht. Mit seinem Willen aber kann sich nichts vertragen, was seiner eigenen Vollkommenheit, der Vollkommenheit sei-

ner Geſchöpfe, und den von ihm ſelbst bestimmten Verhältniſsen derſelben zuwider ist. Alles, was hiermit streitet, ſollte es auch noch ſo viel Nutzen gewähren oder Schaden bringen, ist verwerflich und pflichtwidrig, ja dem eigenen Vortheil des Menſchen entgegen. Denn das ist das höchste Elend, ſich gegen ſeinen Schöpfer auflehnen und ihm miſsfallen; weder in dieſem noch in dem zukünftigen Leben kann Glückſeligkeit erreicht werden, wenn das Gewiſſen, welches uns die Pflicht des Gehorſams gegen unſern Schöpfer gebietet, verletzt wird. Hier ist nur nebenbey angedeutet worden, daſs in demſelben auf die Unsterblichkeit der Seele Rückſicht genommen ist. Allein ſie ist ein Hauptpunkt deſſelben. Wird auch die Hoffnung einer künftigen Seligkeit nicht ausdrücklich zum einzigen Bestimmungsgrunde unſerer ſittlichen Handlungen angegeben: ſo wird dieſelbe doch immer mehr oder weniger dabey wirkſam gedacht, und von manchen Philoſophen, als der vorzüglichste Antrieb zur Tugend, angeſehen. Der künftige Zustand

ist nach ihren Lehren die höchste Bestimmung des Menschen.

Diese vier Systeme mußten zwar jedes einzeln für sich dargestellt werden, so wie sie sich bey einzelnen Philosophen finden. Sie fließen aber in manchen Stücken in einander, und werden daher auch nicht selten, mehr oder weniger, zusammen genommen, um theils das Wesen der Sittlichkeit zu bestimmen, theils zur Erfüllung der Pflicht zu erwecken. In allen ist die eigene Glückseligkeit entweder ausdrücklich als der letzte Grund der Tugend angenommen, oder doch dafür anzunehmen, wenn man nur deutliche Begriffe gelten lassen will.

Wenn ich, nach dem Epicurischen und dem Hutchesonischen Systeme, die Glückseligkeit anderer befördere, so geschieht dieß doch nur, weil dieselbe als Mittel zu meiner eignen angesehen wird. Und selbst in den beyden andern, wo man die Vollkommenheit als höchsten Zweck der Tugend darstellt,

ist der letzte Bestimmungsgrund unserer moralischen Handlungen, nur dem Namen, nicht der Sache nach, von dem vorhergehenden unterschieden. Denn fragt man, was ist Vollkommenheit des Menschen, so bekömmt man zur Antwort: die vollendete Ausbildung aller seiner Kräfte und Fähigkeiten; fragt man weiter, warum sie ausgebildet werden sollen, so ist die Antwort: weil sie zu allerley Zwecken gut sind, oder weil sie Glückseligkeit schaffen; und die Vernunft selbst wird als das höchste Gut angesehen, weil sie höchst glücklich macht. Fragt man: warum soll ich andern Menschen dienen? so wird wieder geantwortet, weil ich dadurch meine eigne Vollkommenheit entweder beweise oder befördere, und folglich glücklich werde. Die Vollkommenheit Gottes wird ferner entweder ausdrücklich darein gesetzt, dass er die möglichgrösste Glückseligkeit der Lebendigen will, und dazu die Welt eingerichtet hat, oder man muss sie, wenn man etwas bestimmtes dabey denken will, darin suchen, dass er alle Eigenschaften besitzet, die

zu allen möglichen Zwecken hinreichen. Unter der ersten Vorausſetzung iſt die Nachahmung ſeiner Vollkommenheit, und der Gehorſam gegen ſeine Befehle nichts, als die möglichgröſste Beförderung der allgemeinen Glückſeligkeit, wobey unſere eigene nicht nur mit intereſsirt iſt, ſondern auch als Antrieb zur Beförderung des Endzwecks der Welt gedacht wird; und unter der zweyten iſt zuvor der Zweck zu bestimmen, den Gott bey der Schöpfung der Welt und des Menſchen hatte, ehe ich wiſſen kann, worin ſein Wille beſteht, und was ich zu thun habe, um demſelben nicht zuwider zu handeln. Alles aber, was man hierüber ergründen kann, bezieht ſich entweder auf Glückſeligkeit oder Sittlichkeit. Sagt man nun, die letztere ſey der Hauptzweck Gottes mit dem Menſchen: ſo muſs man doch wiſſen was ſie iſt, ehe man ſie auf den Willen Gottes beziehen kann, ſonſt dreht man ſich in einem ewigen Kreiſe. *)

*) Frage ich: was iſt Sittlichkeit? ſo iſt die Antwort: Das Beſtreben dem Willen Gottes ge-

Man beruft ſich dabey auf das Gewiſſen, welches bestimmt genug anzeige, was der Wille Gottes ſey, und ſo kömmt man auf das moraliſche Gefühl zurück, welches Befriedigung verlangt, weil ohne dieſelbe keine Glückſeligkeit Statt finde, und durch dieſelbe der höchste Grad und die gröſste Dauer derſelben erhalten werde.

So ist die eigene Glückſeligkeit nach allen bisher dargestellten Systemen der Mittelpunkt, auf den ſich alle Handlungen, ſelbst die besten, beziehen, und ſo ist leicht zu begreifen, wie dieſe Systeme alle zu einem einzigen gemacht werden können, das auf vernünftiger Selbstliebe beruht. Dieſe zu befriedigen, kann jemand ſagen, ſuche ich die möglichgröſste Summe angenehmer Empfindungen für die ganze Dauer meiner Existenz in mir zu vereinigen. Tauſend Freuden bieten ſich mir von allen Seiten an, aber die

mäſs zu handeln, und frage ich: was ist denn der Wille Gottes? ſo ist die Antwort: die Sittlichkeit.

lebhaftesten sind gemeiniglich die kürzesten, und lassen nicht nur dadurch eine gewisse quälende Leere zurück, sondern ziehen auch oft höchst schmerzhafte Folgen nach sich. Beyde Uibel zu vermeiden, muss ich mehr auf die Dauer als auf die Stärke meiner Lust sehen. Bey diesem Entschlusse ist es klar, dass auch die sympathetischen Gefühle, die Lust und Unlust bey dem Gedanken an die Freuden und Leiden anderer in mir erwecken, nicht unterdrückt werden dürfen. Die Dauer dieser Empfindungen ersetzt reichlich, was ich an der Lebhaftigkeit des Genusses verliere, selbst, wenn ich grosse Vortheile aufopfere oder allen denen entsage, die ich nur mit Verletzung der Gerechtigkeit erhalten könnte. Das Bewusstseyn Unrecht gethan zu haben, begleitet mich durchs ganze Leben, und lässt kaum die Möglichkeit übrig, frohen Muths dasselbe zu durchwandern. Schmerzlosigkeit im physischen so wohl als im moralischen Sinne, sey also mein erstes Ziel; mein zweytes so viel wirklichen Genuss ins Leben zu bringen, als jenes erlaubt und mei-

ne Kräfte verstatten. Beyde Zwecke zu erreichen, darf ich nicht unterlassen die Mittel zu gebrauchen, welche Natur und Vernunft mir vorschreiben. Iene muss ich kennen und dieser folgen lernen. Diess kann aber nicht anders geschehen, als dass ich alle meine Kräfte und Fähigkeiten zu entwickeln und auszubilden suche. Sollte nun auch meine Mühe in so fern unbelohnt bleiben, als ich nicht unmittelbar dadurch die Güter erreiche, welche Geschicklichkeit und Rechtschaffenheit versprechen: so habe ich schon Genuss genug in der Hoffnung, meinen Zweck zu erreichen, und, ist diese verschwunden, in dem Gefühle meines Werths. Gesetzt endlich, dieses Gefühl, so selig es macht, sey nicht hinreichend, alle Leiden aufzuwiegen, mit denen mich entweder die Natur oder die Menschen belasten: so glaube ich einen Gott und die Unsterblichkeit der Seele. Den Willen des ersten zu vollbringen war mein Bestreben, indem ich Böses mied und Gutes that. Von ihm hoffe ich in dem künftigen Leben die Vergeltung aller Mühseligkeiten,

die mich in dieſem drückten; und dieſe Hoffnung ist ſchon ietzt Vorgenuſs jener Seligkeit, die meiner wartet, und hinreichend, mich in dem Entſchluſse zu ſtärken, lieber alles, ſelbst das Leben, aufzuopfern, als wiſſentlich eine Ungerechtigkeit zu begehen.

In dieſer Verbindung aller Systeme kann unstreitig alles liegen, was der Menſch zu ſeiner Ruhe und zu ſeiner Glückſeligkeit bedarf, in ſo fern er ſelbſt dazu beyzutragen vermag. Wodurch aber die Menſchen verbunden ſind, ihre Glückſeligkeit auf dieſe und keine andere Art zu ſuchen, und ob Pflicht mit derſelben entweder überhaupt oder doch für alle Menſchen in Verbindung stehe, ist nicht auſser allem Zweifel gestellt. Im Gegentheile wird von nicht wenigen Menſchen jene Verbindlichkeit als ein leeres Wort betrachtet, und dieſer Zuſammenhang als nichtig angeſehen. Wie ſie alſo jene Systeme angreifen, wollen wir nunmehro ſehen.

In allem, ſagen diejenigen, welche allgemeine Pflichten bezweifeln, ist Glückſelig-

keit der Gegenstand der Sittlichkeit und die letzte Triebfeder immer die Selbstliebe. Auch läſst ſich in der That weder der eine noch die andere anders bestimmen. Man müſste ganz neu in der Welt ſeyn, wenn man wähnen wollte, daſs die Menſchen aus andern Gründen einen andern Zweck verfolgten. Giebt man aber dieſs nicht nur zu, ſondern ſucht man auch auf dieſem Grunde ein System von Pflichten zu bauen, ſo widerſpricht man ſich offenbar, und die Täuſchung, welche dieſen Widerſpruch erzeugt, läſst ſich leicht zerstreuen. Wenn von Pflicht die Rede ist, ſo denkt man ſich unstreitig eine gewiſſe Nothwendigkeit, etwas zu thun oder zu laſſen, und man denkt eben deswegen zugleich, daſs kein Menſch hinlängliche Gründe haben könne, ſich von derſelben loſs zu machen, kurz, daſs Pflicht eine allgemeine Verbindlichkeit enthalte. Ihr ſollen ſich alle Menſchen, in jedem Lande, in jedem Stande, in jedem Verhältniſse, unterwerfen. Nun will man wiſſen, worauf denn dieſe Verbindlichkeit beruhe. Da ſie allgemein gedacht

wird, ſo muſs man nothwendig zum Grunde irgend etwas ſuchen, das allgemein vorhanden ist. In dieſer Rückſicht ist freylich die Glückſeligkeit ſehr geſchickt, mit der Pflicht verbunden zu werden. Allein von einer andern Seite ſind dieſe beyden Dinge ſo ungleichartig, daſs es unbegreiflich ist, wie ſie haben zuſammen gestellt werden können. Denn erstlich ist es ganz ſonderbar, Glückſeligkeit zur Pflicht machen zu wollen. Dieſe gebietet, und jene hört fast eben ſo bald auf, als ſie geboten wird; und da überdieſs ſchon jeder Menſch für ſich nach angenehmen Empfindungen strebt, wozu ein allgemeines Gebot dieſelben zu ſuchen? Wendet man etwan ein, daſs die Pflicht gewiſſe Vergnügen vorzüglich und eine gewiſſe Ordnung unter denſelben überhaupt gebiete: ſo ist die natürliche Antwort darauf, daſs dieſes Gebot ganz vergeblich ist, und daſs Streben nach Glückſeligkeit und Pflicht ſchlechterdings nicht als Grund und Folge angeſehen werden können. Es mag immer ſeyn, daſs ein ſinnliches Vergnügen nicht ſo viel Werth habe, als ein

geistiges, dafs Ruhe und Zufriedenheit dem blendendsten Glücke und der bezaubernd-sten Lust vorzuziehen fey, und dafs, wer klug ist, nicht eine kurze Freude mit lang-wierigen Leiden erkaufe. Aber so zu urthei-len, oder diesem Urtheile gemäfs zu handeln, hängt erstlich nicht von der Willkühr des Menschen ab, und zweytens läfst diese sich durch kein Gebot zu angenehmen Empfindun-gen irgend einer besondern Art bestimmen, ja es ist widersinnig, dieselben befehlen zu wollen. Dafs dieſs alles der Natur des Men-schen und dem Urtheile des gesunden Ver-standes gemäfs ist, läfst sich leicht zeigen.

Wie verschieden sind nicht die angebor-nen Anlagen in verschiedenen Menschen! In der zartesten Kindheit schon ist bey dem ei-nen die Spur des feinsten Verstandes sichtbar, während, dafs ein anderer in eben derselben Stumpfsinn verräth. Hier schmiegt sich ein Kind liebevoll an seine Mutter und an alle, die es seiner Aufmerksamkeit würdigen; ein freundlicher Blick von ihnen ist ihm mehr

werth als alle übrige Freude, deren es fähig ist; und dort ſucht ein anderes alles zu ertrotzen, Liebe ſcheint ſeinem Herzen fremd, und Ungeſtüm ſeine Lust. Lüstern ſieht man hier ein Kind nach ſchönen und glänzenden Dingen streben, ohne ſich durch gröbere Lust davon abbringen zu laſſen, und dort achtet ein anderes nur auf dieſe, ohne ſich um jene zu bekümmern. Hier endlich ſieht man einen Haufen Kinder ihre Frölichkeit in muntere Bewegungen ausbrechen laſſen, und dort ſitzt oder ſchleicht ein anderes einſam nur mit ſeiner Verdauung oder mit Spielen beſchäftigt, die ſeinem Phlegma angemeſſen ſind. Sollen, können alle dieſe verſchiedenen angebornen Neigungen einer und eben derſelben Regel unterworfen werden? Läſst ſichs denken, daſs alle dieſe Kinder ihre Glückſeligkeit in gleiche Dinge ſetzen, und auf einerley Art zu erſtreben ſuchen werden? Die Unmöglichkeit davon wird noch ſichtbarer, wenn man bedenkt, wie verſchieden die Lage der Menſchen ist, ehe es von ihnen abhängt, welcher Regel ſie folgen wollen.

Iene würde ſchon einen mächtigen Einfluſs auf dieſe haben, wenn auch die natürlichen Anlagen durchaus als gleich gedacht würden, wie viel gröſser muſs er aber nicht bey der unſtreitigen Ungleichheit derſelben werden! Nimmt man nun noch hinzu, daſs die bürgerlichen Verhältniſse nicht einmal erlauben jenes Ideal von Glückſeligkeit zu verfolgen und oft den Mann an den Pflug ſchmieden, den ſein groſses Herz und ſein feiner, viel umfaſſender Verstand zur Regierung geſchickt machten, während dieſelbe von einem andern verwaltet wird, der keinen Sinn für feine oder hohe Freuden hat; ja, daſs es dem Staate nachtheilig ſeyn würde, wenn der Mann, der ihm durch grobe mechaniſche Arbeit nützlich ist, den feinern Vergnügen, den geistigen Freuden nachgienge: ſo ist es augenſcheinlich, daſs nicht nur die Empfindungsart eines jedem Menſchen nicht von ſeiner Willkühr abhängt, ſondern, daſs auch diejenigen, welche die gröſste Glückſeligkeit gewähren würde, nicht einmal algemein gebilligt und noch weniger befriedigt wird.

Sagt man hierauf etwan, darinnen bestehe ein vorzüglicher Theil der Glückseligkeit und also auch der Sittlichkeit, dass man sich gewöhne, nur solche Freuden zu suchen, die sich mit der eignen Lage eines jeden, mit seinen Umständen und bürgerlichen Verhältnissen vertragen: so bedeutet diese Forderung oft wohl nichts anders, als man solle mit offenen Augen nicht sehen — denn es sey nicht gut alles zu sehen. So wenig man dieſs je zum Gesetze machen kann, der Nachtheil sey noch so groſs, den offene Augen zuziehen, eben so wenig kann man fordern, dass irgend ein Mensch seine eigene Empfindungsart ablege, eine andere dafür annehme, und nach derselben sein Betragen einrichte. Auch findet es jedermann lächerlich zu verlangen, dass alle Menschen an einer und eben derselben Sache, gleichen Gefallen finden. Sie sey noch so groſs und schön, sie gebe einer gewissen Classe von Menschen noch so viel Freude, ja es scheine diesen unbegreiflich, wie andere gefühllos dabey bleiben können; so werden sie doch

nicht fordern, daſs jeder ſchlechterdings Vergnügen daran haben müſſe, und ein Geſetz, welches daſſelbe geböte, würde für die gröſste Tyranney angeſehen werden.

Glückſeligkeit begehren freylich alle Menſchen, aber jeder auf ſeine Art, ſo wie alle Menſchen Speiſe begehren, um den Hunger zu ſtillen, aber nicht einerley Speiſe lieben. Das Eſſen an und für ſich zum Geſetze zu machen, wäre thöricht; aber noch thörichter wäre es, die Art der Speiſen vorzuſchreiben. Iſt es alſo wahr, daſs die Pflicht nur auf die möglichgröſste Glückſeligkeit hinweiſst: ſo iſt ſie ein leeres oder ein ſo vielſinniges Wort, als die Glückſeligkeit ſelbst. Worin und wie ein jeder dieſe ſuchen wolle, muſs ihm und den Umſtänden, in denen er ſich befindet, gänzlich überlaſſen werden, und wäre es möglich, daſs irgend jemand ſagte, er ſuche ſie nicht, weil er ſie doch nicht finden würde, oder ein einziges lebhaftes Vergnügen ſey Iahre langen Leiden nicht aufzu-

opfern: ſo ist nicht abzuſehen, wie ſeine individuelle Art zu handeln anders werden könne, wenn ſeine Art die Sachen zu ſehen und zu empfinden, nicht geändert wird. So lange dieſe bleibt, ist es umſonst ihm zu verbieten, darnach zu handeln.

Man ſagt ferner, einem jeden Menſchen ſey es ins Herz geprägt was Pflicht ist, und bey der Verletzung derſelben, finde eben ſo wenig Glückſeligkeit Statt, als bey der unbefriedigten Begierde nach Speiſe. — So ganz mag es mit dieſer Vergleichung ſeine Richtigkeit wohl nicht haben, ſonst würde wohl weder eine Pflicht je verletzt, noch eine Ermunterung zur Erfüllung derſelben für nothwendig gehalten werden. Und ſieht man nicht eine ziemlich groſse Menge Menſchen, wo nicht gar die meisten, lieber alle andere Neigungen befriedigen als die Neigung zu dem, was man für recht und ſittlich gut hält? Widerlegt aber die Erfahrung jene Allgemeinheit des moraliſchen Gefühls, woher weiſs man denn, daſs es ſich in allen Menſchen

ohne Unterſchied befinde? Was Luſt oder Unluſt erregt, kann doch ſonſt nicht anders als in der Erfahrung gefunden werden. Aber geſetzt, es ſey mit dem moraliſchen Gefühle wie mit dem Gefühle für Schönheit und Schicklichkeit: ſo läſst ſich auch aus dieſer Vergleichung darthun, daſs es umſonſt ſey, Pflichten für alle Menſchen aufzuſtellen. So wenig man ſich denken kann, daſs ungebildete Handwerker und Landleute einen richtigen Sinn für Schönheit der Kunſt und der Natur algemein erhalten werden, obgleich die Anlagen dazu in ihnen ſeyn mögen; ſo wenig ferner die Kunſtverſtändigen ſelbſt mit ſich über die Grundregeln des Geſchmacks einig ſind: eben ſo wenig iſt zu erwarten, daſs alle Menſchen, ohne Unterſchied, Sinn für Sittlichkeit haben werden, eben ſo wenig iſt Einigkeit unter den Philoſophen über das Weſen der Pflicht zu hoffen.

Noch iſt es nicht ausgemacht, ob es nur einen richtigen Geſchmack gebe, oder ob jedes Volk, jeder Menſch ſeinen eignen für

eben so richtig zu halten berechtigt sey, als die Kunstkenner den ihrigen. Und selbst unter diesen streitet man noch über den Zweck der schönen Künste. Einige setzen ihn in die Nachahmung der Natur, und verlangen nichts, als Vollkommenheit der Darstellung; andere nehmen Rücksicht auf den Stoff der Bearbeitung, schliessen durchaus denjenigen aus, der entweder Gefühle des Schmerzes erregt, oder aufs unmoralische zielt, und wollen nur Versinnlichung sittlicher Eigenschaften als Hauptzweck gelten lassen. So schwer, wo nicht unmöglich, ist es, aus bloßen Gefühlen das allein wahre, wenn es ja dergleichen giebt, bestimmt und richtig anzugeben! Und sollte diese Schwierigkeit, oder Unmöglichkeit, den moralischen Sinn nicht ebenfalls treffen? Hier, sagt man freylich, sind die Menschen durchaus in ihrem Urtheile einig. Aber diese Behauptung ist offenbar irrig. Zugegeben, dass überall wo einige Cultur ist, auch ein dunkler allgemeiner Begrif von Pflicht angetroffen werde,

wie man auch den von Schönheit findet: so ist doch die Anwendung desselben nicht überall gleich. Hat man nicht ganze Völker, ja ganze Zeitalter, durchaus von dem abweichen sehn, was man ietzt für Pflicht hält? War nicht zu der Zeit, als die Macht der päpstlichen Hierarchie sich zum höchsten Gipfel erhob, alles das Pflicht, was sie gebot, und alles das Unrecht, was sie verdammte? Wurde nicht selbst Raub und Mord, durch das sogenannte Beste der Kirche, geheiligt? Und noch ietzt, wo man sich freut über jene Tyranney der Meinungen gesiegt zu haben, muss das Wohl des Staats so manches rechtfertigen, was man sonst mit dem Namen von Treulosigkeit und Ungerechtigkeit belegt. Sieht man ferner auf die Denkungsart einzelner Menschen, so ist ebenfalls offenbar, dass einige manches zur Pflicht machen, was andere, als solche, verwerfen; dass bald nach dem Grunde derselben gar nicht gefragt, bald derselbe ganz verschieden angegeben wird. Pflicht ist den Meisten das, was ihnen entweder in dem Religions-

unterrichte, oder von ihren Aeltern und Verwandten, als ſolche vorgeſtellt worden iſt; und nicht ſelten wird dahero die höchſte Pflicht in Dinge geſetzt, wo es denen, die nachdenken, unbegreiflich iſt, daſs nur überhaupt von Pflicht die Rede ſeyn könne. Aus allem dieſem leuchtet ein, daſs weder das Streben nach Glückſeligkeit überhaupt, noch das moraliſche Gefühl insbeſondere, ſicher zur Erkenntniſs von Recht und Unrecht leite. Der Grundſatz der Vollkommenheit, und der Gedanke des Gehorſams gegen den Willen Gottes, können eben ſo wenig als allgemeine ſichere Quellen von dem, was Pflicht genannt wird, angeſehen werden. Denn erſtens führt der Begrif von Vollkommenheit wieder auf den von Glückſeligkeit zurück, und wie wenig dieſer über Sittlichkeit entſcheide, iſt hinlänglich gezeigt worden. Zweytens, verſtünde man unter Vollkommenheit vorzüglich die des Geiſtes und ſeiner höhern Kräfte, ſo gehört zur Erreichung derſelben ein Grad von geiſtiger Thätigkeit, den die gewöhnlichen Fähigkeiten, und die Geſchäfte des Le-

bens nicht vielen Menschen erlauben. Was endlich den Willen Gottes betrift: so sey zugestanden, dass es natürlich und gewöhnlich ist, einen Gott zu glauben; aber wie verschieden sind die Vorstellungen von diesem Wesen, wenn man auch nur die mannigfaltigen herrschenden Religionen in Betrachtung zieht! Wie weit verschiedener müssen sie noch angenommen werden, wenn man bedenkt, dass nur selten bey denen Menschen, die sich zu einer Religion bekennen, deutliche und vollständige Begriffe von demselben angetroffen werden! Und der Wille Gottes, der auf so mannigfaltige Weise gedacht wird, sollte Einheit und allgemeine Uibereinstimmung in den Begrif von Pflicht bringen? Als Bestimmungsgrund zur Erfüllung dessen, was man so nennt, mag er wohl ziemlich allgemeinen Einfluss haben; aber als Quelle der Erkenntniss von dem, was die Menschen zu thun und zu lassen haben, ist er noch weniger als alle andere zu empfehlen. Aus ihr flossen die ungeheuern Lehren, welche jeden des Todes schuldig erklärten, der nicht einerley Mei-

nung mit den Priestern über Gott und seinen Willen hatte. Und ist es auch zu hoffen, dafs man denselben nie mehr so mifsbrauchen werde: so sind doch die Begriffe von Gott und seinen Willen noch ietzt so verschieden, dafs die Pflichten, die daraus flieſsen sollen, keine allgemeine, gleiche Verbindlichkeit für alle Menschen enthalten können, selbst, wenn man nur auf das gegenwärtige Zeitalter sieht. Noch weniger ist sie gedenkbar, wenn man auf die verschiedenen Vorstellungen Rücksicht nimmt, die sich die Menschen in allen Zeiten von der Gottheit machten. Was für Eigenschaften haben nicht Römer und Griechen derselben zugeschrieben? Können, sollen diese auch als Muster für die Menschen angesehen werden? Und wird dieſs niemand behaupten, so folgt, dafs jene Völker keine Pflichten hatten, wenn diese nur in der Vorstellung der Vollkommenheit Gottes zu suchen sind. Da diese ihnen unbekannt war, so konnten sie auch ihren Willen nicht darnach bestimmen.

Das Reſultat dieſer Betrachtungen ist, daſs Sittlichkeit auf keinem festen, allgemein anerkannten Grunde steht, indem die Begriffe von derſelben ſich nach den Meinungen des Zeitalters, des Landes, nach den Verhältniſſen jedes Standes, jedes Alters, und endlich, nach den beſondern natürlichen Anlagen und erworbenen Kenntniſſen jedes einzelnen Menſchen richten, und folglich nicht in der unwandelbaren Natur der Menſchheit liegen. Erziehung und Geſetzgebung haben ſie von jeher erzeugt und erzeugen ſie noch. Beyde gewöhnen die Menſchen an eine gewiſſe Art, über alle ſogenannte freye Handlungen zu urtheilen, und nach dieſem Urtheile ihr Verfahren einzurichten. Ist die Erziehung und Geſetzgebung gut: ſo wird die Gewohnheit, mit gewiſſen Handlungen immer den Gedanken von Belohnung und Beſtrafung, von guten und böſen Folgen zu verbinden, die Menſchen gut und rechtſchaffen machen. Im Grunde kömmt es hauptſächlich auf das äuſsere Benehmen an, die innern Triebfedern mögen ſeyn welche ſie wollen. Allein, wahr

ist es allerdings, dafs diese um so viel mehr Güte haben, je sicherer sie zu allen Zeiten und in allen Umständen zu dem bestimmen, was man für sittlichgut hält; und daher ist es gekommen, dafs man die Denkungsart, welche diese Uibereinstimmung aller Handlungen bewirkt, ziemlich allgemein für etwas an sich gutes hält und derselben den höchsten Werth zuschreibt.

Dieser Glaube an die Unmöglichkeit allgemein gültige moralische Grundsätze aufzustellen, hat sich sehr weit verbreitet und herrscht mit dem Epicurischen Systeme unter vielen Menschen, die zu verständig, um gar nicht zu denken, sich nur an das halten, was gewöhnlich geschieht, ohne einen Grund finden zu können, wornach das beurtheilt werden mufs, was geschehen sollte. Auch ist nicht zu läugnen, dafs in allen moralischen Systemen vor dem Kantischen, unauflösbare Zweifel übrig blieben, welche leicht zu dem Gedanken führen konnten, dafs Pflicht nur einen conventionellen, nicht in dem We-

ſen der menſchlichen Natur gegründeten Begrif enthalte. Es iſt unſtreitig wahr, daſs es ein Widerſpruch iſt, Sittlichkeit bloſs von dem Streben nach Glückſeligkeit herzuleiten, und daſs, wenn dieſe zur Richtſchnur für jene genommen wird, keine einzige Pflicht als allgemein geltend aufgeſtellt werden kann; es iſt wahr, daſs, wenn das ſittliche Gefühl für die Quelle allgemeiner Geſetze gehalten und dieſes als ein für ſich beſtehender Trieb angeſehen wird, das allgemeine Daſeyn deſſelben ſchwer zu beweiſen iſt; es iſt wahr, daſs der Begrif von Vollkommenheit, an und für ſich, weder geſchickt iſt, für alle Menſchen auſser Zweifel zu ſetzen, was ſie thun und laſſen müſſen, wenn ſie der Pflicht treu ſeyn wollen, noch, ohne die Einmiſchung von Glückſeligkeit, als hinlängliche Triebfeder angeſehen werden kann; es iſt endlich wahr, daſs ſchon beſtimmt ſeyn muſs, was Sittlichkeit iſt, ehe der Wille Gottes zur Triebfeder gemacht werden kann, und daſs wir von dieſem nicht einmal eine richtige Vorſtellung haben, ehe wir wiſſen was die Pflicht gebie-

tet. Aber aus allen dieſen zugegebenen Einwendungen folgt nicht, daſs Sittlichkeit nicht in der menſchlichen Natur gegründet ist. Denn ihr Weſen liegt eben da, wo ſie ſo lange nicht geſucht wurde, und doch allein zu finden war — in der reinen Vernunft. Dieſe ganz allein ſchreibt das Sittengeſetz vor, und heiſst in ſo ferne die praktiſche Vernunft.

Ehe dieſes Geſetz ſelbst entwickelt wird, ist hier noch einem Einwurfe zu begegnen, welcher der Annahme des darauf gegründeten Systems hinderlich ſeyn könnte. Wenn daſſelbe, denkt vielleicht mancher, vom Anfange der Welt bis auf ietzige Zeiten verborgen geweſen ist: ſo flieſst eben daraus zugleich mit, daſs keine allgemeingültigen Grundſätze in der Moral Statt gefunden haben, und überhaupt Statt finden können. Denn in die Tiefe, worinnen ſie liegen müſſen, können doch nur wenige dringen, und Pflicht hört auf zu ſeyn, was ſie ſeyn ſoll, wenn nur wenige ſich einen richtigen Begrif von derſelben machen. Darauf ist nun folgendes zu antworten: Es ist erſtlich ſchon in

der Einleitung angedeutet worden, daſs die Erkenntniſs der Pflicht, an und für ſich, nicht ſo ſchwer iſt, als die Einſicht in den Grund derſelben, und es wird im folgenden Abſchnitt gezeigt werden, daſs, wenn die meiſten Menſchen auch nicht vollkommen deutliche Begriffe von Pflicht im allgemeinen haben, der geſunde Verſtand ihnen doch meiſtentheils in jedem einzelnen Falle bestimmt genug anzeigt, worin ſie beſteht, und daſs daher ihr Urtheil, ſobald es auf fremde Handlungen geht, ziemlich einſtimmig iſt. Dieſe Uibereinſtimmung wird nur durch das Streben nach Glückſeligkeit und durch die mangelhaften Moralſyſteme, vorzüglich bey denen gehindert, welche nach deutlichen Vorſtellungen ſtreben, ohne ſie zu erreichen, oder die eben deswegen ganz falſchen, obgleich hellen, Begriffen folgen. Für dieſe letztern iſt es alſo hauptſächlich nothwendig zu zeigen, worauf der Begrif von Sittlichkeit beruht. Dabey iſt es, zweytens, nicht zu läugnen, daſs auch der geſunde Verſtand in ſchwierigen Fällen ſich nicht immer zu ra-

then weiſs und leicht irre geführt werden kann, wenn er nicht ausgemachte und bestimmte Geſetze der Vernunft zur Richtſchnur ſeines Urtheils, vor Augen hat. Dieſe Schwierigkeit wird nun in dem Kantiſchen System gehoben, indem die Formeln, welche zur Beurtheiluug aller Sittlichkeit aufgestellt werden, nichts weniger als ſchwer zu faſſen ſind. Man kann ſie mit den Formeln der Arithmetik vergleichen, die, bis auf einen gewiſſen Punkt, von jedem Menſchen angewandt werden, ohne, daſs er ſie zu beweiſen, oder gar aus den Geſetzen des Verstandes zu entwickeln im Stande ist. Dieſe Vergleichung führt endlich noch auf einen andern Punkt, der nicht zu überſehen ist. Es giebt unstreitig nicht wenig Rechenbücher, die entweder nur den nächsten und ſchief ausgedrückten oder gar einen falſchen Grund von den aufgestellten richtigen Regeln geben. So lange man nur die letzten befolgt, ohne ſich weiter um jene zu bekümmern, welches häufig der Fall ist, weil ſie oft dem geſunden Verstande von ſelbst einleuchtend ſcheinen: ſo

ist auch das Verfahren beym Rechnen richtig. Begnügt man sich aber damit nicht, so kann der schlecht ausgedrückte, oder nicht allgemein passende Grund, leicht auf Sätze leiten, die zu ganz falschen Rechnungen führen. Eben so ist es mit den Moralsystemen. Die Vorschriften die daraus abgeleitet werden, sind in sehr vielen Fällen richtig, unternimmt man es aber auf die Gründe zurück zu gehen und selbst Regeln darauf zu bauen: so geräth man eben so oft in ein Labyrinth, aus dem man sich schwer zu helfen weiss. In allen findet sich etwas mehr oder weniger wahres, nachdem die Gesetze der Vernunft dem Geiste ihrer Urheber, mehr oder weniger vorschwebten; in allen findet sich aber auch etwas falsches oder unbestimmtes, und in dieser Rücksicht kann man sagen, alle die angeführten Systeme stimmen mit dem, welches auf reine Vernunft gegründet ist, überein, und alle widersprechen demselben. Keines darf diesem den ersten Platz streitig machen, aber keines ist unfähig irgend einen Platz unter denselben zu erhalten.

Urtheile der gemeinen Vernunft über den Werth der Dinge überhaupt, und der menſchlichen Handlungen insbeſondere.

Wenn man Unterſuchungen anſtellt, welche Angelegenheiten des gemeinen Lebens betreffen: ſo iſt es nothwendig, die Vorſtellungen, die ſich darauf beziehen, zuerſt wenigſtens, ſo zu nehmen, wie ſie der gemeine Verſtand gefaſst hat. Und dieſs um ſo viel mehr, je ausgebreiteter ſie ſind, und je gröſser die Ausdehnung iſt, welche jene Angelegenheiten haben. Daſs beydes der Fall vorzüglich bey der Frage über gut und böſe, Tugend und Laſter iſt, fällt bey dem erſten Anblick in die Augen. Sie betrift die allgemeine Handlungsweiſe aller Menſchen. Was iſt natürlicher, als hierbey die Urtheile der gemeinen Vernunft zu Rathe zu ziehen? Es iſt hier nicht wie mit einer Wiſſenſchaft, die nur das Ei-

genthum weniger vorzüglicher Köpfe ist, und die bis zur bewundrungswürdigsten Höhe gediehen seyn kann, ohne, dass der gemeine Verstand dieselbe zu fassen, oder nur die Grundbegriffe davon anzugeben vermag. — Es ist hier die Rede von einer Sache die alle Personen, ohne Unterschied der Fähigkeiten, angeht, und die, was noch mehr ist, sogleich aufhört das zu seyn, was sie seyn soll, wenn sie nicht, ihrem Wesen nach, in der gemeinsten wie in der höchsten Vernunft liegt, und von derselben, sobald sie nur einigermafsen entwickelt ist, anerkannt wird. *)

Wir wollen also sehen, was, nach dem gewöhnlichen Urtheile der Menschen, gut, wün-

*) Einige Entwickelung der Denkkraft mufs immer vorher gehen. Dieſs widerspricht aber nicht der Allgemeinheit, welche der Sittlichkeit zugeschrieben wird. Es giebt Völker die nur bis drey zählen. Daraus wird aber wohl niemand folgern, dass Tausend nichts wirkliches angebe, und dass die Möglichkeit des Zählens über drey, nicht in dem allgemeinem Verstande liege.

ſchens- und achtungswerth ist; was für Begriffe ſie von freyen Handlungen und von Pflichten haben, und wie ſie ſich das Verhältniſs der Sittlichkeit zur Glückſeligkeit denken.

Hierbey muſs man aber nicht ſowohl das Urtheil in Betrachtung ziehen, das ſie in ihren eignen Handlungen ausdrücken, oder ſich in einzelnen Fällen auf ihren eignen Zuſtand bezieht, als auf das, welches ſie über die Handlungen anderer fällen, oder für ihre eignen von andern fürchten. Denn dadurch wird uns, theils eine gröſsere Menge von Urtheilen, theils mehr Unpartheylichkeit in denſelben gegeben. Der Kreis eigner Handlungen ist ſehr eingeſchränkt gegen den, welchen die Beurtheilung zu ihrem Gebiete macht und über alle bekannte Zeiten und Länder erſtreckt. So gern überdieſs jedermann ſich ſelbst richten mag: ſo zweifelhaft ſcheint gemeiniglich andern der Ausſpruch, den ein jeder über ſeine eigne Handlungsweiſe thut. Alle Menſchen denken, daſs ſich Partheylichkeit in demſelben zeigen könne, und daſs,

wer sich derselben nicht schuldig machen wolle, sein eignes Urtheil dem allgemeinen unterwerfen müsse. Hierdurch wird hinlänglich angezeigt, dass Begierde und Leidenschaft den Punkt verrücken könne, aus welchem die Handlungen zu betrachten sind, und dass die Menschen nur gar zu viel Hang haben, sich mehr wie sinnliche, als wie vernünftige Wesen anzusehen. Will man also wissen, wie der gemeinste Verstand den Werth der Dinge schätzt: so muss man sich an die Aussprüche der Menschen halten, welche sich entweder nicht unmittelbar auf sie selbst beziehen, oder welche sie öffentlich zu thun, sich getrauen.

Wenn man nun alles was die Menschen schätzen, mit einem Blicke zu überschauen strebt: so findet man, dass sie gewisse Dinge um ihrer selbst, andere blos um ihres Gebrauchs willen, schätzen, dass sie zwar in Absicht der Bestimmung des Werths derselben sehr verschieden denken und fühlen, dass sie aber einstimmig eine gewisse Denk- und Handlungsweise, das was man sittliche Güte,

guten Charakter nennt, über alles ſchätzen. Was nicht aus dieſem flieſst, oder ſich wenigstens mit ihm vereinigen läſst, das ist in ihrem Augen nicht unbedingt gut, und wird nicht ſelten der Verachtung, oder gar der Verabſcheuung Preis gegeben.

Vergnügen, Zufriedenheit mit ſeinem Zustande, Geſundheit, Leben ſind Gegenſtände des Wunſches und Strebens aller Menſchen — ſind, dem Anſchein nach, das höchste, das einzige Ziel aller Müh und Sorgen des gröſsten Theils derſelben. Es giebt ſogar nicht wenig Menſchen, die geradezu behaupten, es gebe kein anderes Ziel. Und doch urtheilen ſelbst dieſe durchaus anders, ſobald ihre eigne Denk- und Handlungsweiſe bey Seite geſetzt, und von dem Allgemeinen auf einzelne Fälle übergegangen wird.

Wer bloſs ſein Vergnügen ſucht, ohne auf die Leiden zu achten, die er dadurch andern verurſacht, wer es wohl gar in dem Schaden anderer ſucht, wird verachtet oder gehaſst,

und er selbst wird nur noch abscheulicher, wenn er mit dürren Worten behauptet, dass der Mensch kein höheres Gesetz, als sein Vergnügen kenne. Auch wird nicht leicht selbst ein verdorbner Mensch diesen Grundsatz als den seinigen aufstellen. So gewöhnlich es ist zu sagen: jeder sey sich selbst der nächste: so würde doch jeder, der dies sagt, es sehr übel nehmen, wenn man seine Aeusserung in ihrem ganzen möglichen Umfange verstehen wollte. Eine gewisse Einschränkung soll man immer dazu denken. Wenn zwey Personen z. B. um einen und eben denselben Vorzug sich bemühn, der ihnen ein lebhaftes Vergnügen machen würde, und sie tausend Mittel anwenden, denselben zu erhalten: so werden vielleicht beyde sagen, ein jeder sey sich selbst der nächste. Wollte man dies aber dahin deuten, dass sie es für erlaubt hielten, jedes Mittel zu gebrauchen, das sie nur immer zum Zweck führen könnte: so würden sie gewiss dagegen auf das stärkste sich erheben. Gebrauchten sie auch wirklich alle mögliche verwerfliche Kunstgriffe, machten

ſie gegenſeitig ihre Rechtſchaffenheit, ihre Geſchicklichkeit verdächtig: ſo würden ſie doch nimmermehr Verläumdung und Anſchwärzung unter die Waffen geſetzt wiſſen wollen, deren ſie ſich bedient hätten, um den Sieg davon zu tragen. Und ſo wie hier jene Regel, ſelbſt nach den Willen derer, die ſie zur Richtſchnur ihres Verhaltens machen, nur unter gewiſſen Einſchränkungen gelten ſoll: ſo iſt es überhaupt mit allen Regeln, die ſich nur auf eignes Vergnügen der Menſchen beziehen. Handeln mögen viele wohl ſo, als ob es das einzige und höchſte Ziel wäre, nach dem ſie zu ſtreben hätten; aber eingeſtehn wird es, ohne alle Einſchränkung, keiner, wenn er nicht auch das zu ſeinem Vergnügen rechnet, was andern Freude macht.

Dieſe Einſchränkung iſt auch dann nicht zu vergeſſen, wenn es auf etwas mehr, als auf vorübergehende Freuden ankommt, wenn von der ganzen Summe der angenehmen Empfindung, die man mit dem Namen der Glück-

seligkeit bezeichnet, wenn von einer bleibenden allgemeinen Zufriedenheit die Rede ist. So grofs die Menge der Dinge ist, wo es einem jeden selbst überlassen werden mufs, ob er sie ins Gebiet seiner Glückseligkeit ziehen, ob er auf die Erreichung derselben seine Zufriedenheit setzen wolle oder nicht: so ist doch ein Punkt nicht zu verkennen, den man, bey aller Billigkeit gegen die verschiedenen Neigungen der Menschen, doch nie ihrer Willkühr überlassen wird. Man fordert von ihnen, ohne Unterschied, dafs sie alle diejenigen unterdrücken, die nur durch Kränkungen und Beeinträchtigungen der Rechte anderer befriedigt werden können. Ja, man behauptet sogar ziemlich allgemein, dafs Glückseligkeit nicht einmal da Statt finden könne, wo man sie auf Kosten der Rechtschaffenheit zu befördern suche. Ob dieſs ein Ausspruch der Vernunft sey, ob sich keine Ausnahmen finden, ob nicht, unter gewissen Umständen, Menschen bey aller ihrer Ungerechtigkeit doch eines hohen Grads von Zufriedenheit fähig seyn, ist, bey der Un-

durchdringlichkeit des menſchlichen Herzens und nach gewiſſen Erfahrungen zu urtheilen, freylich wohl eine noch unausgemachte Sache. Auch giebt es groſse Menſchenkenner, welche behaupten, daſs mancher Böſewicht in dem Genuſs des Wohllebens von ſeinem Gewiſſen nicht im allergeringsten beunruhigt werde. Aber ſo viel ist gewiſs, daſs nach dem gemeinen Urtheile der Menſchen, kein vernünftiges Weſen Wohlgefallen an einem ſolchen ungeſtörten Wohlbefinden haben kann. Wo kein Zug von ſittlicher Güte ist, da wünſchen wir auch nicht Glückſeligkeit. Dieſe mit Verbrechen und Laster vereinigt zu ſehen, ist der widrigste Anblick für jeden, der nicht ſelbst die Vernunft zur bloſsen Sklavin der Sinnlichkeit macht. Oder wird es etwa als gleichgültig angeſehen, ob der Gute oder der Böſe das Ziel ſeiner Abſichten erreiche? Ob Verdienst oder Lüderlichkeit darbe? Ob Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit ſiege? Ob Tugend die Strafe des Lasters, und dieſes den Lohn der Tugend erhalte? — Wohlbefinden würde unſtreitig immer auf einer

Seite befördert werden. Dieſes allein kann es alſo nicht ſeyn, was den ersten Anſpruch auf unſern Beyfall hat.

Wir haben bis ietzt Glückſeligkeit in Verbindung mit Laſter und Verbrechen, betrachtet. Ietzt wollen wir von dieſen jene zwar abſondern, aber ſie doch nicht in Vereinigung mit Tugend und edlen Thaten zuſammen denken. Vielleicht könnte ſie dann eher das einzige Ziel menſchlicher Wünſche genannt werden; vielleicht ſchreibt uns die Vernunft keine andern Geſetze vor, als die, welche ſich auf Glückſeligkeit beziehen, wenn ſie nur nicht zum offenbaren Nachtheile unſrer Mitmenſchen geſucht und erworben wird. Man denke ſich alſo einen Mann, der keinem Menſchen Unrecht, aber auch für keinen etwas thut; der, im Schooſe des Glücks, keines Menſchen unbezahlte Dienste verlangt, aber auch keinem dergleichen leistet; der nie ſein Wort bricht, aber es auch nie giebt, wenn er nicht ſeines eignen Vortheils dabey gewiſs ist, kurz, der ſich ſelbst zum Mittel-

punkte aller ſeiner Handlungen macht, und ſein Geld, wie ſein Anſehn, nur für ſich gebraucht, aber alles, was ſich auf ſein Wohlbefinden bezieht, ſo gut zu berechnen weiſs, daſs er bis in ſein ſpätestes Alter einer vollen Geſundheit und Zufriedenheit genieſst: wird ſeine Handlungsweiſe gebilliget, und ſein Wohlbefinden als die gerechte Folge derſelben angeſehen werden? wird jemand laut geſtehen, daſs er ſo ein Mann ſeyn möchte? Ich denke, die Antworten auf dieſe Fragen werden allgemein verneinend ſeyn, und daher beweiſen, daſs, nach einem allgemeinen Ausſpruche, die Zufriedenheit mit unſerm Zuſtande in keinem Falle das höchste Gut ſey, nachdem wir allein zu ſtreben haben.

Es giebt alſo eine gewiſſe Gemüthsbeſchaffenheit, die noch höher als die Zufriedenheit zu ſchätzen iſt, und der wir Vergnügen und Wohlbefinden aufopfern können, ohne Tadel befürchten zu dürfen. Dieſs iſt ſo wahr, daſs ſelbſt Leben und Geſundheit, Güter, ohne welche alle übrigen für nichts zu achten ſind,

keinen unbedingten Werth haben, und unter gewiſſen Umſtänden dahin gegeben werden müſſen. Tief verachtet wird der Soldat, der es freywillig iſt, und doch, um den Tod oder den Wunden zu entgehn, dem Feinde den Rücken kehrt; und, wenn man die Wahl hat zwiſchen einem falſchen Zeugniſs zum Verderben eines noch ſo unbedeutenden Mannes, und zwiſchen Leben und Geſundheit: ſo iſt niemand, der nicht wenigstens denjenigen höher ſchätzt, welcher das erſte verweigert, als den, welcher ſich dazu verſteht. Setzt nun der gemeine Verſtand ſchon diejenigen Dinge, die wir um ihrer ſelbſt willen begehren, nicht ſo hoch an, als ſie beym erſten Anblick erſcheinen, ſo wird es noch mehr diejenigen treffen, die nur als Mittel zu jenen anzuſehen ſind. Wenn man in unſerm Zeitalter die ſogenannten Glücksgüter: Macht, Reichthum und Ehre als nichtswürdige Dinge verſchreyen, und ſich in Abſicht ihrer Nichtigkeit auf das gewöhnliche Urtheil der Menſchen beziehen wollte: ſo würde man eben ſo viel Thorheit als Unwiſſen-

heit verrathen. Dieſe Güter ſind zu allen Zeiten das Ziel der meisten Menſchen geweſen, die es zu erreichen nur einige Hoffnung hatten. Auch gesteht es jedermann frey, daſs er ſie für wirkliche Güter anſieht, die in mehr als einer Betrachtung, vorzüglichen Werth haben. Allein, unbedingt ist dieſer Werth ſo wenig, daſs ſelbst diejenigen, die ihn wirklich über alles ſetzen, nicht den Schein davon haben wollen. Nicht leicht wird es irgend einem gleichgültig ſeyn, wie man von dem Mittel denkt, wodurch er ſie errungen hat, oder von den Abſichten, wozu er ſie gebraucht. Wenn auch nicht immer Verdienste den Beſitz derſelben bey demjenigen rechtfertigen ſollen, der ſie ſelbst erwarb, ſo ſoll doch der Grund davon nie eine That ſeyn, die man verwerflich finden könnte. Und ſind ſie nun offenbar durch Zufall erlangt worden, ſo wird man wenigstens nicht zugeben wollen, daſs ſie gemiſsbraucht werden; oder es ſoll der Zufall ſelbst ſie dem Würdigen ertheilt haben. Man ſehe in dem ietzigen ſo gemein gewordenen Kampf des

Adels gegen diejenigen, welche seine Vorrechte als ungegründet ansehn, wie sehr er selbst, und seine Schutzredner ihre Kräfte aufbieten, um zu zeigen, dass der Unterschied der Stände auch einen Unterschied der Einsichten und Tugenden begründe, und dass, wie nicht undeutlich zu verstehen gegeben wird, mit der Hoheit der Stände auch die Hoheit der Tugenden falle. Zu solchen Behauptungen würde man seine Zuflucht wohl nicht nehmen, wenn man nicht fühlte, dass nach dem Urtheile aller Menschen jene Glücksgüter, weit entfernt einen unbedingten Werth zu haben, vielmehr in den Händen unwürdiger Besitzer, für diese sowohl als für die Welt, zu wahren Uibeln werden können. Dies ist nicht weniger der Fall bey den Gaben des Geistes. Gut und wünschenswerth sind unstreitig in mancher Rücksicht Verstand, Witz, Scharfsinn u. s. w. allein auch über ihren Werth entscheidet erst der Gebrauch. Dienen sie der Bosheit, so werden sie selbst böse genannt, und kein Mensch wird je laut erklären, dass er sie selbst dann

zu beſitzen wünſche, wenn er auch genöthigt ſeyn ſollte, ſie auf die Kränkung, oder gar das Verderben ſeiner Mitmenſchen zu richten. Ia noch mehr! je ſtärker ſich jene Geiſtesgaben bey böſen Unternehmungen zeigen, desto abſcheulicher finden wir dieſe. Wenn ein Meuchelmörder alle Maaſsregeln genommen, alle Anſtalten getroffen hat, theils um ſein Opfer nicht zu verfehlen, theils um unentdeckt zu bleiben: wie viel ſtrafbarer findet man nicht ſeine That, als wenn ſie von einem eingeſchränkten Menſchen verübt worden wäre, der keinen überlegten Plan dazu entwürfe, und eben deswegen ein Opfer der Gerechtigkeit faſt eben ſo geſchwind würde, als der unglückliche Gegenſtand ſeiner That ein Opfer ſeiner Bosheit geworden war. An dieſem Beyſpiele können wir zugleich ſehen, wie das Urtheil der Menſchen, ſelbſt über Eigenſchaften ausfalle, die man zu den Tugenden zu rechnen pflegt, und die in gewiſſer Rückſicht auch dieſen Namen verdienen. Muth, Entſchloſſenheit, Beharrlichkeit im Vorſatze gehören unſtreitig zur Ausführung

jener überlegten That; wer wird sie aber hier der Achtung werth finden? Was für herrliche Eigenschaften sind nicht ferner Mäßigung in Begierden, Selbstbeherrschung, Wohlthätigkeit und Menschenliebe? Und gleichwohl muß auch hier die Hochschätzung, die sie mit Recht verdienen, eingeschränkt werden. Auch hält sie kein Mensch für etwas schlechthin Gutes, sobald er nur auf den Mißbrauch aufmerksam gemacht wird, dem sie unterworfen sind.

Wer bey der Mäßigung und Selbstbeherrschung nur eine einzige Ausnahme macht, der kann noch ein Bösewicht seyn, und das kalte Blut, mit dem er als solcher handelt, die undurchdringliche Decke, die er über seine Absichten und Thaten verbreitet, machen ihn in unsern Augen nicht nur gefährlicher, sondern auch noch abscheulicher, zum bösen Geiste in menschlicher Gestalt.

Liebenswürdig und allgemein geschätzt ist das Bestreben, dem so mannigfaltigen Elende, welches die Menschen drückt, abzu-

helfen: allein der Unterſchied, welchen man ſchon im gemeinen Leben zwiſchen ächter und falſcher Wohlthätigkeit macht, zeigt hinlänglich, daſs ſie einer höhern Leitung bedarf. Ist ſie nur Temperamentstugend, eine Folge von zarten oder vielmehr ſchwachen Nerven, ſucht ſie nur gegenwärtige Leiden abzuhelfen, um den Anblick des Iammers zu wehren, ohne die Quelle deſſelben zu verſtopfen, ist ſie endlich mehr auf Abstellung phyſiſcher als moraliſcher Uibel gerichtet, und vermehrt ſie wohl gar dieſe, während ſie jene vermindert: ſo wird dieſer Wohlthätigkeit entweder ein nur ſehr geringer Werth zugeſchrieben, oder wohl gar aller Anſpruch auf Hochſchätzung abgeſprochen. Selbst der Verachtung kann ſie, unter gewiſſen Umständen, nicht entgehen. Man denke ſich eine ganze zahlreiche Familie in den gröſsten Iammer, von der Höhe des Glücks in die tiefste Armuth gestürzt, von allen Menſchen verlaſſen, durch Kummer und Krankheit in die Unmöglichkeit verſetzt, ſich nur die ersten Bedürfniſſe des Lebens zu verſchaffen! — Es

komme nun ein Mann, der dem Elende auf einmal steuert, verlange aber zum Lohn seiner Hülfe die Unschuld eines aufblühenden Mädchens, und mache sie wirklich zum Opfer seiner Lüste — wird ihn sein Wohlthun gegen die allgemeine Verachtung schützen? Wird er ihr selbst dann entgehen, wenn er nach der Stillung seiner Begierden fortfährt, nicht nur das gemissbrauchte Geschöpf, sondern die ganze Familie im Wohlstande zu erhalten, und ihn sogar, so weit diess nur dem Reichthum und der Gewalt möglich ist, für ihr ganzes Leben zu sichern? Giebt es Menschen, die in ihrer Vernunft, oder vielmehr in ihrer leidigen Denk- und Handlungsweise jene Verachtung nicht gegründet finden: so frage man einen jeden unter ihnen, ob er, wenn er selbst der Mann wäre von dem die Rede ist, wohl gern sehen, oder nur zugeben würde, dass man die Geschichte öffentlich bekannt mache, und die Stimme des Publikums darüber höre? Diess wird wohl keiner wollen. Und so ist es denn wahr, dass, nach dem Urtheile der gemeinen Ver-

nunft, jener Wohlthätigkeit nicht der allergeringste Werth übrig bleibt. Eben ſo kann ſie ihrem Verdammungsurtheile nicht entgehen, wenn ſie einen Verbrecher hegt, und der gerechten Strafe entzieht. Auch hier wird ſie ſelbſt zum Vergehen.

Die Wohlthätigkeit iſt, wie wir geſehen haben, hauptſächlich dann nicht mehr als etwas Gutes zu betrachten, wenn ſie mehr den Leiden einer Perſon abzuhelfen, als die ſittlichen Eigenſchaften derſelben zu befördern ſucht. Aber auch die Menſchenliebe, die in ihrem weitern Umfange dieſe mit befaſt, und dieſelben mit Kraft und Nachdruck auszubreiten ſucht, iſt nicht unbedingt lobenswürdig. So groſs und göttlich der Menſch erſcheint, der in ſeinen Worten und Thaten nicht nur das äuſsere Wohl, ſondern auch die Tugend der Menſchen zu ſeinem Hauptzwecke macht, und raſtlos zu befördern ſtrebt: ſo ſinkt er doch augenblicklich von ſeiner Höhe herab, ſobald er zur Erreichung ſeines groſsen Zwecks jedes Mittel, ohne

Unterſchied, dienlich findet, oder wirklich gebraucht. Menſchenglück ist aus ſo mannigfaltigen Bestandtheilen zuſammengeſetzt, daſs, wer ſich herausnimmt, es durch gewaltthätige Mittel zu erzielen, höchst wahrſcheinlich mehr Weh als Wohl verbreiten wird. Es würde alſo dadurch der Entzweck verfehlt. Allein nicht bloſs deswegen, ſondern hauptſächlich um der Geſinnung willen, die ſolche Mittel billigen könnte, wird dieſe Menſchenliebe als verwerflich angeſehen werden. Kein Menſch der nur zu einigen Gefühl ſeiner Kraft gekommen ist, will ſich als ein unmündiges Kind anſehen laſſen, das zur Beförderung ſeines eigenen Besten, ſo lange die Vernachläſsigung deſſelben nicht Nachtheil für andere erzeugt, durch die Ruthe angetrieben werden müſſe. Und ſelbst das Kind ſchon macht bey den Strafen, die man ihm auferlegt, einen Unterſchied zwiſchen den Neigungen, die gewaltſamerweiſe eingeſchränkt werden müſſen, und denen, die ſeiner Willkühr zu überlaſſen ſind. Daſs es arbeiten lernen müſſe, kann ihm leicht ſo deut-

lich gemacht werden, daſs es die Nothwendigkeit davon, und, wenn ſeine Trägheit, oder ſein Spieltrieb, der Arbeit widerſtrebt, die Billigkeit des Zwanges fühlt, den man ſeinen Neigungen anthun muſs; daſs es aber vorzüglich ſich zu der Arbeit geſchickt machen müſſe, wovon, nach den Einſichten des Vaters, ihm einſt in der bürgerlichen Geſellſchaft die meisten Vortheile erwachſen werden, wozu es aber weder Neigung noch Fähigkeit hat, und daſs es dazu gezwungen werden könne: dieſs wird ihm ſchwer einzureden ſeyn, und die väterliche Liebe, aus der dieſer Zwang flieſst, wird ihm in einem ſehr zweideutigen Lichte erſcheinen. Fühlte es ſie nicht von mehrerern andern Seiten wirklich wohlthätig, es würde ſie ſogar verabſcheuen. Und dieſs wird in der That bey erwachſenen Menſchen gröſstentheils der Fall ſeyn, wenn Menſchenliebe ſie nöthigen will, auf eine andere Art glücklich zu ſeyn, als ſie es wollen. Sobald derjenige, welcher wohlthun will, gewiſſe Rechte kränkt, auf

die kein Menſch ſo leicht Verzicht thut: ſo verſcherzt er die Achtung, die ſeine Abſichten ſonſt einflöſsen würden.

Der Bekehrungseifer des mittlern Zeitalters war, in einer gewiſſen Rückſicht, ein lobenswürdiges Bestreben. Voraus geſetzt, daſs wenigstens einige der damaligen Priester, ſollten ſie auch nur einen ſehr geringen Theil ausgemacht haben, von der Liebe zu ihren Mitmenſchen beſeelt, dieſelben zum Beſitz und Genuſs von dem, was ſie ſelbst für das höchste Gut hielten, zu bringen ſuchten: was könnte achtungswürdiger als der Eifer in dieſem Bestreben ſeyn? Er betraf nichts geringeres als Ruhe und Zufriedenheit in dieſer Welt, und ewige Glückſeligkeit in der künftigen. Und doch wird dieſer Eifer immer weniger geachtet, und ſogar dem Abſcheu Preis gegeben. Man denke dabey nicht, daſs dieſer Abſcheu bloſs daher entſtehe, weil man Unvernunft an die Stelle der Vernunft ſetzen wollte. Wenn der Fall auch umgekehrt wäre, ſo würde die an und für ſich

vortrefliche Abſicht, doch nie gewaltthätige Mittel rechtfertigen. In dieſem Falle könnte es indeſſen noch ſcheinen, als ob das Bestreben, die Glückſeligkeit anderer zu befördern, nur deswegen nicht rechter Art ſey, weil im Grunde vielmehr Elend als Wohl hervorgebracht werde. Ein anderes Beyſpiel wird lehren, daſs die bloſse Hervorbringung des Letztern, die ausgebreiteste Menſchenliebe, nicht jedes Verfahren derſelben rechtfertige. Geſetzt alſo, man reiſse durch offenbaren Raub, oder durch listigen Betrug, die Schätze eines Mannes an ſich, der ſie ungenutzt in ſeinem Kasten verſchlieſst, wird wohl dieſe Handlung gebilligt werden, ſelbst, wenn man tauſend Elende, die ſich des Hungers kaum erwehren können, dadurch auf einmal in einen, für ſie über alle Erwartung gehenden, Wohlstand verſetzte, wenn man ſogar die geraubten Schätze als Mittel gebrauchte, dieſe Menſchen ſamt ihrer zahlreichen Nachkommenſchaft, zur Tugend zu bilden? Gleichwohl wird durch jene Handlung Glückſeligkeit und Tugend befördert, gleich-

wohl ist, wenn es nur auf die Berechnung angenehmer Empfindungen ankommt, der Verdruſs des Reichen, der noch weit mehr behalten mag, als man ihm raubte, in Vergleichung mit den unzählig guten Folgen, die aus dem Raube entstehn, für nichts zu achten. So kann man die Folgen einer Handlung als höchst wünſchenswürdig anſehen, und die Handlung ſelbst doch verwerflich finden, ob ſie gleich um der guten Folgen willen unternommen und ausgeführt wurde.

Dieſe letztern Beyſpiele zeigen, daſs nach dem Ausſpruche der gemeinen Vernunft, ſelbst in den Eigenſchaften, welche den ſittlichguten Charakter ausmachen, gleichſam eine Rangordnung Statt finde, und daſs die oberſte Stelle derjenigen gebühre, welche man Gerechtigkeit nennt. Dieſe Tugend wird zu jeder Zeit und unter allen Umſtänden, achtungswerth gefunden. Sie erhält zwar wenig Lobſprüche, aber bloſs deswegen, weil ſie als durchaus nothwendig gefordert wird; und desto gröſser ist die Strenge mit

der man das Gegentheil derſelben tadelt. *) Wer auſſer ihr alles beſäſse, was gut, wünſchens- und achtungswerth ist, der wird doch nie die Welt überreden können, noch wollen, daſs er der Gerechtigkeit, als einer Kleinigkeit, nicht bedürfe. Sie muſs im Gegentheil nach dem Urtheile der gemeinsten Vernunft, den Erwerb und den Gebrauch der Glücksgüter bestimmen, die Gaben des Geistes leiten, und alle Eigenſchaften des Temperaments und des Herzens regieren. Was für Mühe geben ſich nicht ſelbst die Mächtigsten der Erde, die ſich über jedes Geſetz in ihren Handlungen wirklich wegſetzen, um der

*) Als Tugend bezieht ſich Gerechtigkeit nicht auf das was man fordert, ſondern auf das was man leistet. In der ersten Beziehung ist ſie allerdings dem Miſsbrauche unterworfen; da ſetzt man ihr auch die Billigkeit entweder entgegen, oder zur Seite, als nothwendige Gefährtin. Wenn man aber in der zweyten Beziehung die Bereitwilligkeit meint, einem jeden zu leisten was man ihm ſchuldig ist: ſo verliert die Gerechtigkeit bey dem geringsten Verſtoſs ſogleich ihre Natur und ihren Namen.

Welt glauben zu machen, dafs bey ihren noch ſo widerrechtlichen Unternehmungen doch Gerechtigkeit Statt finde. Wenn ſie auch als Bewegungsgrund zu ihren gewaltſamen Unternehmungen mit anführen, dafs ſie dadurch ſowohl denen, die ihre Unterthanen werden, als denen, welchen ſie dieſelben entziehen, eine wahre Wohlthat erzeigen: ſo nimmt doch die Gerechtigkeit immer die erſte Stelle ein, ſollte ſie auch nur in der entfernteſten Beziehung mit der Handlung ſtehen, die gerechtfertigt werden muſs.

Dieſe erſte Eigenſchaft des ſittlichen Charakters wird zwar gemeiniglich nur in dem Verfahren gedacht, das wir gegen andere beobachten ſollen. Wenn aber auch der Name ſelten da gebraucht wird, wo unſre Handlungsweiſe ſich auf unſere eignen Rechte bezieht, und hierin die Gerechtigkeit ſchon deswegen nicht ſtreng gefordert werden kann, weil nur wenige von der Art ſind, dafs ſie nicht aufgegeben werden dürfen: ſo giebt es doch Fälle, wo dieſelbe auch gegen uns ſelbſt

beobachtet, und dem Wohlthun durchaus vorgezogen werden muſs. Wer der Glückſeligkeit anderer viel Opfer darbringt, wird zwar im allgemeinen für edel gehalten, und ist es auch, wenn er es nicht aus Eitelkeit thut, oder andere Nebenabſichten hat. Wer aber, aus Neigung zu einer Perſon, ihr alles was er hat, aufopfert, und ſein Vergnügen nur darin ſetzt, ihre Wünſche zu befriedigen, verſtöſst wider die Gerechtigkeit, die er ſich ſelbst ſchuldig ist, wenn er ſich nöthige Bedürfniſse dadurch entzieht, und jener Perſon entbehrliche verſchaft, oder, wenn er ſich gar in den drückendsten Mangel verſetzt, während ſie von ſeinen Gütern ſchwelgt. Auch erregt ein ſolches Verfahren gewiſs allgemeinen Unwillen. Ist derſelbe von dem Miſsfallen an andern unſittlichen Handlungen verſchieden: ſo kömmt dieſs daher, weil die Grenzen ſo unbestimmt ſind, innerhalb welchen Wohlthun eingeſchränkt werden muſs, wenn es nicht zur Ungerechtigkeit gegen uns werden ſoll. Hierzu kömmt noch, daſs eben die Selbstliebe, welche Ungerechtigkeit ge-

gen andere erzeugt, derſelben gerade entgegen zu wirken ſcheint, wenn wir ungerecht gegen uns ſelbst ſind. Nur als ein Thor erſcheint uns alſo derjenige, der um anderer willen ſich ſelbst vergiſst. Dieſe wirkliche oder anſcheinende Vergeſſenheit ſeiner ſelbst, hört aber ſogleich auf, in unſern Augen Thorheit zu ſeyn, ſobald ſie eine Folge der ſittlichguten Denkungsart zu ſeyn ſcheint. Wenn unſer Wohlstand ſich mit dem eines andern nicht verträgt, wenn ſogar ſein oder unſer Leben hingegeben werden muſs, und auf beyden Seiten die Umſtände ganz gleich gedacht werden: ſo tadelt niemand den, welcher Wohlstand oder Leben zum Besten eines andern aufopfert. Man findet ihn ſogar achtungswürdig, wenn er ſein Glück und ſein Leben nicht anders, als durch eine Handlung erhalten kann, die der Rechtſchaffenheit zuwider iſt.

Wenn wir nun alle dieſe Urtheile über den Werth deſſen was gut, wünſchens- und achtungswerth iſt, zuſammen faſſen: ſo er-

giebt sich daraus, dass alles, was sich auf Glückseligkeit bezieht, wenn wir es gleich noch so sehr begehren, doch, allein genommen, nicht den höchsten, nicht unbedingten Werth hat; dass viele Dinge, selbst Eigenschaften des Geistes, nur unter Voraussetzung eines würdigen Gebrauchs derselben, wünschenswerth sind; dass der sittlichgute Charakter allein den Werth vor allen Gütern und Eigenschaften bestimmt, dass unter den Tugenden, welche diesen Charakter ausmachen, die Gerechtigkeit die erste Stelle einnimmt, dass es folglich, bey Beurtheilung unserer Denkungsart nicht auf die guten Folgen derselben, sondern auf sie selbst ankömmt; und dass sie, wenn sie gut ist, an und für sich den höchsten Werth hat, und ihr allein das bewiesen wird, was man Achtung nennt. Da auf den letzten Punkt, als auf den Grund aller Sittlichkeit, so viel ankommt, so wird es nicht überflüssig seyn, dabey noch etwas zu verweilen.

Alle Menschen fragen mehr oder weniger bey Handlungen von Bedeutung, sie mögen

gute oder böſe Folgen haben, nach den Triebfedern, welche dabey wirkten, und beſtimmen hauptſächlich nach dieſen den Werth von jenen. Selbſt diejenigen, welche entweder gar keine Sittlichkeit zugeben oder dieſelbe nur in den Wirkungen einer gewiſſen zufälligen Denkungsart ſuchen, vergeſſen bey der Beurtheilung fremder Handlungen, ihr System alle Augenblicke. Wer aus Stolz, aus Eigennutz ſchadet oder nützt, wird gewiſs mit andern Augen angeſehen, als wer wider ſeinen Willen ſchadet, oder aus wirklichen Wohlwollen dient. Und ſollte weder der eine noch der andere das Glück irgend eines Menſchen ſehr ſtören oder befördern: ſo iſt doch gewiſs das Urtheil über beyde ganz verſchieden. Auch wird daſſelbe nicht etwa bloſs gefällt, wenn es ſich gleichſam aufdringt; ſondern es ſcheint allen denkenden Menſchen Bedürfniſs zu ſeyn, immer nach den Bewegungsgründen dieſes oder jenes Verfahrens zu ſpüren. Sie beweiſen hierin einen Scharfblick, der ſo allgemein ſeines gleichen nur dann findet, wenn es auf den Erwerb oder

die Erhaltung von Glücksgütern ankommt. Das Innre des Menſchen zu erforſchen, muſs alſo ziemlich allgemein, theils als eine wichtige Angelegenheit angeſehen, theils als eine ſolche mit Eifer betrieben werden. Forſchen wir nun nach den Reſultaten aller Urtheile über die Triebfedern zu Handlungen, welche als ſittlichgut angeſehen werden ſollen: ſo iſt erſtlich zu bemerken, daſs bey allen denen, welche aus der Vorſtellung von Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit entſpringen können, und ſonſt als erlaubt angeſehen werden, von einem ſittlichen Werthe derſelben faſt nie die Rede iſt, und daſs die Unterſuchung über denſelben erſt dann eintritt, wenn Handlungen der Selbſtliebe widerſprechen, oder doch zu widerſprechen ſcheinen.

Daſs ein Mann ein öffentlich anvertrautes Gut ohne Schwierigkeit zurück giebt, ſcheint ſo ſehr in der Ordnung der Dinge zu ſeyn, daſs kaum ein Wort darüber verlohren wird. Die bloſse Sorge für ſeinen guten Namen, oder die Furcht vor dem Zwange der Obrig-

keit, den er erfahren würde, wenn er die Zurückgabe verweigerte, werden als hinlängliche Bestimmungsgründe zu derselben angesehen, und es wird gar nicht gefragt, ob er sie aus Gerechtigkeitsliebe geleistet habe oder nicht, weil keine Spur vorhanden ist, auf der man die eigentliche Triebfeder entdecken könnte. Wenn aber eine ansehnliche Summe Geld, ohne eines andern Menschen Wissen, von einem Manne anvertraut worden wäre, der durch seinen gleich darauf erfolgten Tod denjenigen, der es erhalten hätte, von aller äussern Verantwortlichkeit, selbst von aller Furcht vor derselben befreyte; wenn die Erben des Verstorbenen in guten Vermögensumständen und ohne alle Vermuthung eines solchen Depositums wären und doch der Innhaber desselben, obgleich arm, nicht nur nicht den Besitz des anvertrauten Guts, sondern nicht einmal den Nutzen davon auf einige Zeit sich zueignete: dann wird die Frage über den moralischen Werth der Handlung aufgeworfen werden. Eben dieselbe findet gemeiniglich Statt, wenn auf irgend eine

Weise das Wohl eines oder mehrerer Menschen durch Aufopferung von beträchtlichen Vortheilen, durch grosen Aufwand von Zeit und Kräften, oder gar mit mancherley Gefahren befördert worden ist.

In solchen Fällen nun ist es unverkennbar, dafs die Menschen schlechterdings keine andre Triebfeder zulassen, als die innere Güte der Handlung selbst. Sobald vorausgesetzt wird, dafs sie um irgend eines Vortheils willen, für den Handelnden gethan wurde: so ist der moralische Werth derselben so gut als vernichtet. Er hat es aus Eitelkeit gethan, er will sich nur gros, geltend, einen Namen machen, heifst es nicht selten, wenn man Handlungen, Entwürfen, Einrichtungen irgend eines Mannes das Verdienst entziehen will, das denselben zukommen würde, sobald man annähme, dafs er keine andre Absicht gehabt habe, als das Gute zu befördern, um des Guten willen. Es ist sein eignen Vortheil, sagt man ein andermal, wenn eigentlich der Vortheil eines andern hat bewirkt

werden ſollen. Und ſolche Aeuſserungen müſſen in der That von groſsem Gewichte ſeyn. Denn ſie reizen die Empfindlichkeit deſſen, den ſie treffen, in keinem geringen Grade. Daher die häufigen Klagen über die Bosheit der Menſchen, welche den besten Handlungen ſchlechte Bewegungsgründe unterlegen. Könnte aber wohl jene Empfindlichkeit, könnten dieſe Klagen Statt finden, lieſs ſich das geringste dabey denken, wenn nach dem Urtheile der gemeinen Vernunft, es nur auf die Handlung und nicht hauptſächlich auf die Triebfeder ankäme? Nach dieſer wird zwar, wie ich oben ſagte, bey den alltäglichen Handlungen, ſelten geforſcht. Dieſs ist aber nur in ſo ferne gegründet, als ſie einzeln genommen werden. Faſst man dieſelben zuſammen und ſieht ſie als Beweiſe von dem ganzen Charakter einer Perſon an, ſo wird jederzeit auf die Triebfeder Rückſicht genommen, und nur nach Beſchaffenheit derſelben das Urtheil über den Charakter bestimmt. Ob ein Kaufmann, der uns billig behandelt, bey jedem einzelnen Ver-

kaufe, ſich von der Gerechtigkeit oder von dem Gedanken leiten laſſe, daſs es ſein eigner Vortheil ſey, uns nicht zu überſetzen, weil wir ſonst nicht wieder zu ihm kommen würden: dieſs laſſen wir gemeiniglich dahin geſtellt ſeyn. Sobald wir aber ihm oder irgend einem andern Manne, Redlichkeit zuſchreiben: ſo denken wir jederzeit, daſs er unter allen Umſtänden nicht auf ſeinen Vortheil, ſondern auf Gerechtigkeit und Billigkeit ſehe. Käme es uns nur in den Sinn, daſs ſeine Redlichkeit auf Eigennutz gegründet ſey: ſo könnten wir dieſelbe nie anders als unter der Einſchränkung empfehlen, daſs ſein eigner Vortheil nicht ins Spiel kommen müſste. Was würde man aber wohl von einer ſolchen Empfehlung denken? Der Ausſpruch: Es ist ein redlicher Mann, ſoll ihn eben von dem Schurken unterſcheiden, der nur ſo lange ehrlich handelt, als es mit ſeinem eignen Vortheile bestehen kann. Nur unter dieſer Vorausſetzung läſst ſich die Verwunderung und der Unwille erklären, die gemeiniglich dann entstehen, wenn ein, all-

gemein für redlich angesehner, Mann durch irgend eine ungerechte Handlung der Meinung widerspricht, die man von ihm hatte. Lächerlich würde es uns scheinen, wenn er sich damit entschuldigen wollte: der Vortheil, den er bey einem ehrlichen Verfahren hätte aufopfern müssen, sey ihm gar zu gross, zu reizend vorgekommen, wir, die Bevortheilten, hätten doch keinen so grosen Schaden, als er selbst Nutzen davon; oder er habe geglaubt, seinem Rufe nicht zu schaden, es wäre alle Wahrscheinlichkeit da gewesen, dass seine Unredlichkeit verborgen bleiben würde; oder es sey ja überhaupt die Ehrlichkeit nur so lange zu erwarten, als sie mit dem Eigennutze bestehen könne, oder endlich, der zu hoffende Vortheil habe ihm mehr Vergnügen gemacht als der Gedanke, ein ehrlicher Mann zu seyn. Solche Entschuldigungen denkt man wohl als möglich bey einem Menschen, den man keinen guten Charakter zuschreibt. Wer aber dadurch zeigen wollte, er sey doch gut und ehrlich, den würde man, wo nicht für einen wahn-

sinnigen, doch für einen höchst eingeschränkten, oder höchst verworfenen Menschen halten. — Ist dieses alles wahr, so folgt daraus, dass man von der Rechtschaffenheit durchaus allen Eigennutz entfernt wissen will, und dass der bloße Gedanke recht zu thun, hinreichend seyn soll, die Handlungen der Menschen zu bestimmen. Ist es ferner nach dem gewöhnlichen Urtheile wahr, dass ein rechtschaffener Mann ganz andre Gesinnungen einflößt als ein Betrüger, wenn auch weder wir selbst, noch andre, Vortheil von seinem guten Charakter ziehen: so ist klar, dass die Rechtschaffenheit, an und für sich, in unsern Augen von grosem Werthe ist.

Wie hoch gute Gesinnungen an sich geschätzt werden, sieht man vorzüglich dann, wenn Unternehmungen scheitern, deren Zweck unsern Beyfall hat. Würde vorausgesetzt, dass derjenige, der sie ausführen wollte, immer seinen eignen Vortheil dabey vor Augen habe: so müsste es uns ganz wi-

derſinnig ſcheinen, ihn mit ſeinen guten Abſichten trösten zu wollen, oder zu denken, daſs er ſich damit trösten könne. Wer irgend etwas wagt, um ſich ſelbst zu bereichern, der wird bey fehlgeſchlagener Hoffnung weder von ſich ſelbst, noch von andern, damit aufgerichtet werden, daſs er den guten Willen gehabt habe zu gewinnen; wer aber mit einem etwanigen Gewinnste einer unglücklichen Familie aufhelfen wollte, den können ſeine Freunde über den daher entſtandenen Verlust, allerdings mit der guten Abſicht trösten. *) Wenn nun in dieſer

*) Wer einen Zweck, der ſich auf ihn ſelbst bezieht, nicht erreicht, der tröstet ſich — nicht mit der guten Abſicht — ſondern damit, daſs er nichts verſäumt habe, was zu demſelben führen konnte. Dieſer Trost beſteht eigentlich darin, daſs er vernünftig gehandelt habe. Das Bewuſstſeyn der Vernunftmäſsigkeit unſerer Handlungen, iſt allemal von Werth. Daher man ſich erklären kann, warum bey böſen Thaten dieſer Trost fehlt. Die böſe That iſt ſelbſt der Vernunft zuwider. Die Mittel, ſie auszuführen, mögen nun noch ſo ſehr denſelben

ſelbst nicht noch ein Werth bliebe, der auch ohne glücklichen Erfolg besteht: wie könnte der Gedanke daran irgend eine Beruhigung enthalten? wie könnte man zwiſchen zwey Perſonen, die einerley Zweck verfolgten und verfehlten, den geringsten Unterſchied denken? Gleichwohl findet man dieſen allgemein in den Urtheilen der Menſchen. Dümouriez und La Fayette haben zu verſchiedenen Zeiten die königliche Würde in Frankreich wieder herzuſtellen geſucht. Beyden miſslang ihr Unternehmen. Das Urtheil aber über dieſe Männer, in ſo ferne ſie auch nur bey dieſer That als handelnd gedacht werden, iſt nicht gleich, und der Grund dieſes Unterſchieds bezieht ſich bloſs auf die Bewegungsgründe zu ihrer Handlung. Man glaubt, der eine habe das Unternehmen nur begonnen, um ſich ſelbst und ſein Anſehn zu retten, der andere aber um der Güte der Sache ſelbst willen.

gemäſs ſeyn, ſo läſst die Vernunftwidrigkeit des Zwecks, das Bewuſstſeyn der Vernunftmäſsigkeit der Mittel nicht aufkommen.

Dümouriez fühlt ſich nicht wenig gekränkt, daſs der Churfürst von Cöln ihm öffentlich die Unlauterkeit ſeiner Abſicht vorwirft, und der ganze Zweck ſeiner Denkwürdigkeiten ist nur, dieſelbe von ſich abzuwälzen, und dem wider ihn eingenommenen Publikum zu zeigen, daſs es ſich in der Beurtheilung ſeiner Bewegungsgründe irre. *) Er ſetzt alſo voraus, daſs ſein Charakter allerdings in einem ſchlechten Lichte erſcheinen müſste, wenn er bey ſeiner letzten Unternehmung hauptſächlich auf ſich ſelbst Rückſicht genommen hätte. Es ſoll folglich nach dem Urtheile der gemeinen Vernunft, ſelbst die Erhaltung des Lebens, und das ſo natürliche Bestreben, einem ſchmäligen Tode zu entgehen, für eine unlautere Abſicht bey einer Handlung gelten, die gebilligt und gewünſcht wird.

Wenn man nun das, was man als gut erkennt, nur darum thun ſoll, weil es gut ist —

*) Denkw. des Gen. Dümouriez Vorrede, S. 31.

wenn ferner die möglichgröſste Glückſeligkeit der Menſchen nicht dasjenige ist, was allem andern vorgezogen werden ſoll, — was ſollen wir denn thun, um den höchsten Werth zu erreichen, den wir uns geben können? Unſere Pflicht! ist hierauf die Antwort der gemeinen Vernunft. Pflicht ist, nach ihren Ausſprüchen, das höchste, was den Menſchen in allen ſeinen Handlungen leiten ſoll — und die Bereitwilligkeit, ſeine Pflicht zu thun, macht das Weſen des guten Charakters aus. Wer ſagt: es ist meine Pflicht, ſo oder ſo zu handeln, glaubt jederzeit alles geſagt zu haben, was zu ſeiner Rechtfertigung dienen kann. Da gelten keine Betrachtungen mehr über Vortheil und Nachtheil; da muſs der ſchweigen, der nichts anders vorzubringen hat, und nur der reden, welcher glaubt zeigen zu können, es ſey nicht Pflicht was man dafür hält. Wer ſeine Pflicht zu erfüllen strebt, und um der Pflicht willen handelt oder nicht handelt, der ist der ſittlichgute Menſch, der allein Achtung verdient und erhält.

Entwickelung des obersten Sittengesetzes, aus dem Begriffe der Pflicht.

Es giebt wenig Menschen, die bestimmt anzuzeigen wissen, worin im allgemeinen Pflicht bestehe, aber alle, die den Gebrauch der Vernunft haben, wissen in den meisten einzelnen Fällen, wo es auf Pflicht ankömmt, was sie zu thun oder zu lassen haben, wenn sie dieselbe erfüllen wollen. Nur der böse Wille, und die Verirrungen der philosophirenden Vernunft, machen die Entscheidung schwer. Irrt sich der gemeine Mann hierin, so kömmt dieß entweder von seinen fehlerhaften Neigungen, oder von den Ausspruchen dererjenigen her, die er für weise und gut hält, und als Richter über die Forderungen der Sittlichkeit ansieht. Wir wollen ietzt sehen, ob in dem, was alle Menschen bey dem Worte Pflicht deutlich oder undeutlich denken, nicht schon alles liege, was zur

deutlichen Einsicht in die Natur derselben hinlänglich ist.

Zuerst ist hierbey anzumerken, dafs Pflicht stets von Neigung getrennt, oder derselben gar entgegen gesetzt wird. Uiberall, wo die letzte offenbar im Spiele ist, und als erlaubt angesehen wird, erwähnt man der ersten fast gar nicht. Der handelnde mag wohl bisweilen da von Pflicht reden, wo er eigentlich nur einem sinnlichen Triebe folgt, um vorzuspiegeln, als ob nicht dieser sondern jene ihn bestimme: aber er findet nicht leicht Glauben und setzt sich wohl noch gar Spöttereyen aus. Dafs die Menschen gern gut essen und trinken, dawider hat man im allgemeinen nichts einzuwenden. Man setzt es bey gewissen Einschränkungen unter die erlaubten Dinge. Aber die Pflicht, gut zu essen und zu trinken, könnte nur als ein komischer Zug auf dem Theater gebraucht werden; so wahr es ist, dafs derjenige, welcher aus Geitz sich die Erquickungen versagt, deren sein kränklicher Körper bedarf, pflichtwidrig

handelt. So wie in dieſem Falle von Pflicht erſt dann die Rede iſt, wenn man ſieht, daſs die natürliche Neigung nicht zur Beſtimmung des Willens hinreicht: ſo iſt es in allen ſolchen Fällen, wo ſinnliche Triebe als hinlängliche Beſtimmungsgründe gedacht werden. Sein Leben, ſeine Geſundheit erhalten, für ſein Glück ſorgen, hat für die meiſten Menſchen zu viel Reitz in ſich ſelbſt, als daſs eine höhere Triebfeder dazu nöthig ſcheinen ſollte. Erſt dann, wenn jener nicht hinreichend iſt, wird dieſe in Bewegung geſetzt. Wer die Neigung zum Leben verloren hat, wer ſich Krankheit durch Schwelgerey zuzuziehen in Gefahr iſt, wer aus Trägheit nicht auf den Verfall ſeines Glücks achtet, bey dem kann, bey dem ſoll die Pflicht an die Stelle der Neigung treten. Dabey iſt in den Verfahren der Menſchen noch dieſs merkwürdig, daſs, ſo lange eine Neigung durch eine andere eingeſchränkt oder erhöht werden kann, ſie gemeiniglich erſt dieſes Mittel verſuchen, ehe ſie zur Vorſtellung der Pflicht übergehen. Dieſe wird auch deſto weniger

bey einer Sache gebraucht, je stärker und je allgemeiner man eine Neigung dazu als herrschend denkt. Je geringer hingegen diese zu seyn pflegt, desto dringender wird jene, und wo sich nicht leicht ein natürlicher Hang denken läßt, da ist das eigentliche Element der Pflicht. Höchst selten wird ihrer daher Erwähnung gethan, wenn es auf eigne Glückseligkeit ankömmt, am öftersten hingegen, wenn das Wohl anderer befördert werden soll. Sogar bey dem letzten Falle wird man einen grosen Unterschied in dem mehr oder weniger nach den Verhältnissen finden, in welchen die Menschen unter einander stehen. Uiberall, wo anhängliche Liebe unter ihnen Statt findet, denkt man wenig an Pflicht. So ist es bey den gewöhnlichen Bemühungen der Eltern für das Wohl ihrer Kinder; so bey allen Gefälligkeiten, bey allen Aufopferungen, zu denen Personen bereit sind, welche Geschlechtsliebe verbindet. So würde es auch bey der Sorgfalt seyn, welche Gatten, Brüder und Schwestern und Freunde gegenseitig für ihr Glück tragen, wenn die Erfah-

rung nicht gelehrt hätte, daſs weder Ehe noch Verwandſchaft, noch Freundſchaft, gegenſeitige Aufopferungen verbürgen. Perſonen, die wir vorzüglich lieben, machen gleichſam einen Theil von uns ſelbſt aus. Was wir für ſie thun, ſcheint für uns ſelbſt gethan zu ſeyn. Ia! wäre es möglich, daſs wir alle Glieder des menſchlichen Geſchlechts mit ſolcher Liebe umfaſsten, wie ſie bey Freunden, Gatten, Eltern und Kindern gedacht wird: ſo würde man vielleicht den Handlungen, die das allgemeine Wohl betreffen, eben ſo ſelten Pflicht zur Triebfeder geben, als in den angeführten Fällen. Weil aber eigentliche Neigung gegen jeden einzelnen, uns unbekannten Menſchen, nicht Statt findet, werden wir von der Pflicht aufgefordert, ſein Wohl zu befördern, oder ſein Recht anzuerkennen. Und doch iſt ſelbſt hier noch Rückſicht auf die Verſchiedenheit der Wirkung zu nehmen, welche von unſern Handlungen hervorgebracht wird. Mit Recht nimmt man an, daſs der Gedanke an groſses Elend den meisten Menſchen, wo

nicht allen, ein unangenehmes Gefühl erwecke, und, dafs ſie, um dieſes zu entfernen, ſich manche Aufopferung gefallen laſſen. Wenn ſich alſo ein Menſch in groſser Noth befindet, und wir von ihm ſelbst, oder von andern aufgefordert werden, derſelben abzuhelfen: ſo begnügt man ſich gemeiniglich das Elend derſelben in der traurigsten Gestalt zu zeigen, unſer Mitleiden zu erwecken, und uns auf dieſe Art durch eine, den meisten Menſchen natürliche Neigung, zur Wohlthätigkeit zu bestimmen. Man nimmt ferner an, dafs der Gedanke an allgemeine Glückſeligkeit uns Vergnügen mache. Kömmt es daher auf einen Beytrag zur Gründung oder zu Erhaltung einer öffentlichen Anstalt an: ſo ſchildert derjenige, welcher dazu bewegen will, gemeiniglich die herrlichen Folgen, welche ſie zum Wohl der Menſchheit haben wird, oder ſchon gehabt hat. In beyden Fällen wird alſo das ſympathetiſche Gefühl zuerst rege gemacht, und oft dann erst, wenn daſſelbe nicht die gehofte Wirkung hervorgebracht hat, von der Pflicht, unſern Neben-

menſchen zu helfen, geſprochen. Man nehme aber endlich an, es habe ſich ein Mann zu Verrichtungen anheiſchig gemacht, die weder ſeiner Neigung angemeſſen, noch in ſichtbarer Verbindung mit dem Wohle der Menſchheit ſtehen; ſie betreffen nur die Verwaltung und Vermehrung von Reichthümern, die im Kasten verſchloſsen gehalten werden; die Geſchäfte ſeyn ferner von der Art, daſs die Vernachläſsigung derſelben nicht entdeckt werden kann, und weder den Verlust des Amts, noch die daher entſtehenden Vortheile befürchten laſſe: ſo wird doch dieſer Mann, ſo lange er in ſeiner Stelle bleibt, durchaus als verbunden gedacht, die ſich darauf beziehenden Geſchäfte treu zu verwalten. Es ist Pflicht, heiſst es da, ſein Wort zu halten, ſo lange es ihm gehalten wird, und die Arbeiten zu verrichten, für die er bezahlt wird. Hierauf beziehen ſich bey öffentlichen Aemtern die Verpflichtungen, welche ein auffallendes Beyſpiel an die Hand geben von dem groſsen Unterſchiede zwiſchen Neigung und Pflicht. Wenn jemand in Eyd und

Pflicht genommen wird, so trennt man allemal das, was er zu thun, von dem, was er zu hoffen hat. Nur jenes macht man ihm zur Pflicht, dieses hingegen bestimmt man, unter der Voraussetzung, dass er sie erfülle, zur Belohnung. Kehrte man die Sache um und verpflichtete man jemanden nicht darauf, dass er sein Amt ordentlich verwalte, sondern, dass er die damit verbundene Besoldung ordentlich ziehe: so würde ein solches Verfahren höchst lächerlich scheinen.

Es ist merkwürdig, dass in den ietzigen Zeiten, wo man alle Bestimmungsgründe zu Handlungen in dem Bestreben nach Glückseligkeit sucht, das Wort: Pflicht, immer seltner gehört wird, gleichsam, als ob man sich vor dem Worte fürchte. Würde diese Furcht wohl Statt finden können, wenn es nicht einen Begrif enthielte, der mit jenem Streben durchaus nicht als Eins angesehen werden kann. Noch bestimmter wird dieser Unterschied von manchen Personen dadurch angezeigt, dass sie geradezu behaupten, es

gebe gar keine Pflichten. Dieſe wollen doch gewiſs damit nicht ſagen, der Menſch ſuche ſeine Neigungen nicht zu befriedigen, ſondern durch jene Behauptung eben dieſe zum höchsten Geſetze machen.

Mit der Vorſtellung von Pflicht, wird eine Art Zwang verbunden, der unſere Neigungen einſchränken ſoll, und der daher nie angenehme Empfindung erweckt, ſo lange er noch nicht zur Handlung bestimmt hat, ſondern erst noch bestimmen ſoll. Nur in den dringendsten Fällen wird daher dieſs ſcharfe Mittel von Perſonen gebraucht, die alle ihre Vorſtellungen noch mit einer gewiſſen Schonung verbinden. Ie höher in den Verhältniſsen des bürgerlichen Lebens eine Perſon ſteht, desto weniger wird der Mann von Klugheit ſie an ihre Pflicht erinnern. Die Vorhaltung derſelben wird ſelten gut aufgenommen. *) Schon unter unſers Gleichen

*) Man könnte ſagen, die Menſchen empfänden es deswegen übel, ſich an ihre Pflicht erin-

ist Vorsicht dabey nöthig, und man kann ziemlich gewiſs ſagen, daſs ohne dieſelbe man gemeiniglich ſeinen Entzweck, wenigstens für den Augenblick, verfehlen werde. Obere hingegen, welche gegen ihre Untergebenen jene Schonung für unnöthig halten, verweiſen dieſe am öftersten an ihre Pflicht. Ganz anders ist es, wenn eine Pflicht ſchon erfüllt ist oder erfüllt zu ſeyn ſcheint, oder wenn man vorausſetzt, das Bestreben dieſelbe zu erfüllen, leite alle Handlungen einer Perſon. Da kann die Erinnerung daran ſogar zur Schmeicheley werden. Zu einem Fürsten ſagen, es ſey ſeine Pflicht, einen gewiſſen Aus-

nern zu laſſen, weil vorausgeſetzt werde, daſs jeder ſeine Pflicht kennen müſſe, und folglich die Erinnerung daran eine Beleidigung ſey. Sehr richtig; aber überdieſs liegt in der Aufforderung zur Erfüllung derſelben ein Zwang, der eine ganz andere Empfindung erregt, als der Verdruſs ist, welcher über die anſcheinende Geringſchätzung ihres Verstandes entsteht. Die bloſse Vorhaltung der Folgen einer Handlung für ihre Glückſeligkeit, dieſelben mögen noch ſo offenbar ſeyn, wird nie ſo übel genommen als die Erinnerung an Pflicht.

ſpruch nicht zu thun, oder eine Anordnung zurück zu nehmen, erfordert einen ſeltnen Muth. Ihn aber bey fehlgeſchlagenen Unternehmungen damit trösten, er habe ſeine Pflicht gethan, oder ihm gar ſagen, er kenne kein höheres Geſetz als dieſe, und unterwerfe ihr alle ſeine Neigungen, dieſs wird der verſchlagenſte und eigennützigste Höfling ſich nicht nur erlauben, ſondern ſogar als Aeuſserungen anſehen, die geſchickt ſind, ihm ſeines Fürsten Gunst zu erhalten. *)

Bey den Neigungen iſt die Sache gerade umgekehrt. So lange ſie noch befriedigt werden können, ſchmeichelt man denſelben,

*) Die höchste Schmeicheley iſt es, wenn geſagt wird, er thue mehr als ſeine Pflicht. Auch dieſs beweiſst, daſs man bey Pflicht nicht an Glückſeligkeit denkt. Denn ſagen, jemand thue mehr als zu ſeiner Glückſeligkeit erfordert werde, hat entweder gar keinen Sinn, oder es heiſst: er ſey ſehr begehrlich und verlange mehr als er verlangen ſollte. Welche Schmeicheley!

macht auf das aufmerksam, was, um sie zu befriedigen, gethan oder unterlassen werden muss, und kann z. B. geradezu einer Person, die nach Ehre strebt, sagen: es werde ihr diese oder jene Unternehmung Ansehn verschaffen. Ist aber die Hoffnung vereitelt worden, so ist es Schonung, alle Erinnerung daran zu entfernen. Wer hat wohl je einem Fürsten, der misvergnügt über vereitelte Hoffnung war, damit beruhigen wollen, dass er doch z. B. seine Ruhmbegierde zu befriedigen gesucht habe? Oder, wer hat es wohl je einem Menschen zum Verdienste gemacht, dass er allen seinen Neigungen Genüge zu thun strebe? Selbst dann, wenn das, in mancher Rücksicht so gute, sympathetische Gefühl geweckt worden ist, um zu einer Handlung zu bestimmen, wird man den Mann, der seine Absichten fehlschlagen sieht, nicht damit aufrichten wollen, dass man ihm sage: er habe das Seinige gethan — um sich von einem peinlichen Gefühle zu befreyen.

Nachdem wir nun gesehen haben, dass nach dem gemeinen Urtheile der Menschen, unter Pflicht nichts angenehmes gedacht wird, dass sie vielmehr einen innern Zwang auflegt, und oft, allen Neigungen zuwider, den Willen des Menschen bestimmen soll: so liegt hierinnen zu gleicher Zeit, dass man sich bey derselben allemal ein Gebot oder Verbot, mit einem Worte: ein Gesetz denkt, das Gehorsam von uns verlangt. So oft wir von Pflicht reden, so liegt stets der Gedanke zum Grunde, dass man etwas thun oder unterlassen soll. Die Redensarten: Es ist Pflicht sein Wort zu halten, die Wahrheit zu sagen, weder das Leben noch das Eigenthum seiner Nebenmenschen zu verletzen, sind mit denen: der Mensch soll sein Wort halten u. s. w. nach dem Gefühle eines jeden ganz gleich bedeutend.

Dies Sollen drückt, nach dem gemeinen Urtheile der Menschen, eine eigne Nothwendigkeit aus, die man die moralische nennt, und ihre eignen Gesetze hat, welche sich von

den Naturgeſetzen hauptſächlich dadurch unterſcheiden, daſs ſie nicht eine unausbleibliche Wirkung hervorbringen, ſondern einem Willen gebieten, auf deſſen Bestimmung es ankommt, ob ihnen gehorcht werde oder nicht. Hierbey wird aber nicht gezweifelt, daſs der Wille in Uibereinstimmung mit den Geſetzen ſeyn würde, wenn nicht Sinnlichkeit und alles, was ſich auf unſere Neigungen bezieht, die Befolgung derſelben ſo ſchwer machte. Man denke eine Pflicht, welche man wolle, wird ſie nicht erfüllt, ſo liegt die Urſache davon immer in dem Widerſtreben des Menſchen, die Befriedigung irgend eines Bedürfniſſes aufzugeben, welches entweder in ſeiner Natur, als Menſchen, oder ſeiner beſondern Empfindungsart gegründet iſt. Kein Menſch würde durch Schwelgerey ſeine Geſundheit untergraben und ſein Leben abkürzen, wenn er ſich den Kitzel ſeiner Sinne nicht zum Bedürfniſſe gemacht hätte. Niemand würde ſich je entbrechen andern zu helfen, wenn er nicht irgend etwas von ſeiner Ruhe, von ſeiner Zeit, von ſeinem Ver-

mögen aufopfern müſste, deſſen Entbehrung ihm unangenehme Empfindung macht? *)

Als Quelle jener Geſetze, die wir in den Pflichten denken, und denen der Wille gehorchen ſoll, wird allgemein das Vermögen angeſehen, das uns überhaupt fähig macht, nur eine Idee von Geſetzen zu haben — die Vernunft. Wer den Gebrauch von dieſer nicht hat, ganz junge Kinder, Blöd- und Wahnſinnige werden frey von allen Pflichten geſprochen. Von ihnen erwartet man nicht Einſicht in die Geſetze der Sittlichkeit, und noch weniger Beſtreben denſelben gemäſs zu handeln. Dagegen nimmt man als ausgemacht an, daſs jeder, der ſeiner Vernunft mächtig iſt, bey ſeinen Handlungen gewiſse

*) Man kann alſo daher, daſs die Geſetze nicht beobachtet werden, keine Einwendung gegen das Daſeyn derſelben nehmen. Denn man denkt ſie eben von der Art, daſs ſie nicht mit den Neigungen, die Vergnügen verſprechen, zuſammenſtimmen, und nicht nothwendig befolgt werden.

Regeln befolgen soll, die Gesetze heissen, weil sie als allgemein und nothwendig gedacht werden. Allgemeinheit und Nothwendigkeit sind zwey wesentliche Eigenschaften eines Gesetzes, das nicht von der Willkühr der Menschen herkommt. So denken wir die Gesetze der Natur, so die Gesetze unsers Verstandes, so stellt uns auch der Begrif der Pflicht die Gesetze dar, auf welche er hinweist, und so müssen sie seyn, wenn sie in der Vernunft wirklich liegen.

Diese Gesetze, nach denen jeder Mensch handeln soll, lassen sich nun auf zweyerley Weise bestimmen. Entweder gebietet die Vernunft an und für sich, und verlangt Gehorsam ohne weitere Rücksicht auf das, was die Handlungen für Folgen hervorbringen werden, oder sie verlangt nur jene um dieser willen. Das letztere findet nach den Begriffen, welche die Menschen von dem guten Charakter und der sich darauf beziehenden Pflicht haben, gar nicht Statt. Denn der gute Charakter behält seinen vollen Werth,

wenn der Menſch, dem er zugeſchrieben wird, auch nicht das allergeringste von dem wirklich macht, was nach ſeinem Willen wirklich werden würde, im Falle er das phyſiſche Vermögen dazu hätte. Der gute Charakter iſt ferner das unbedingt Gute, welches den höchſten Werth hat; und alles, wornach die Menſchen ſtreben, ſoll ihm untergeordnet werden. Er ſoll der höchſte Zweck ſeyn und folglich alle möglichen Zwecke leiten. Dieſs könnte aber gar nicht gedacht werden, wenn es bey der Beſtimmung zu einer Handlung zuerſt auf die Wirkung derſelben ankäme. Denn dann wäre die Glückſeligkeit das Höchſte, nach welchem ſich der gute Charakter richten müſste. Endlich iſt eben das, was die weſentlichſte Eigenſchaft deſſelben ausmacht, die Gerechtigkeit, von der Art, daſs ſie nicht immer die meiſte Glückſeligkeit hervorbringt, ſondern im Gegentheile oft Tauſende im Elende läſst, denen durch eine einzige Verletzung derſelben geholfen werden könnte. Wir ſollen noch gerecht ſeyn, wenn auch nicht nur unſere ei-

gene Glückſeligkeit, ſondern ſelbſt die von Tauſenden darunter leidet, welche wir derſelben für weit würdiger halten, als den einzigen, der durch Beraubung nur einen Theil der Reichthümer verliert, die er ungenutzt verſchlieſst. *) Hierauf weiſet uns auch

*) Wollte man einwenden, es gehe hier eine Täuſchung vor, die Gerechtigkeit bewirke doch im Ganzen die meiste Glückſeligkeit, ſo kann dieſs zwar als wahr zugegeben werden. Allein es fragt ſich nun immer wieder, warum da, wo dieſs nicht der Fall ist, keine Ausnahme gemacht werden darf? Iſt die Gerechtigkeit nur um der allgemeinen Glückſeligkeit willen nothwendig, ſo muſs jene aufgehoben werden, wenn dieſe nicht damit beſtehen kann. In einzelnen Fällen kann man freylich immer noch ſagen, daſs ſelbſt das Elend von Tauſenden gegen den Wohlstand von Millionen für nichts zu rechnen ist. Wenn ſich nun aber die Sache umgekehrt verhält, wenn Millionen leiden, weil Tauſende zu viel genieſſen, ſo wäre es Gerechtigkeit die letztern zu berauben, um die erstern in Wohlstand zu verſetzen. So ſchloſſen, ſo handelten die Franzoſen und ſo müſsten noch manche Völker handeln, wenn Gerechtigkeit nur um der daraus flieſsenden allgemeinen Glückſeligkeit wil-

der Begrif der Pflicht. Sie tritt eben da hauptſächlich ein, wo wir keine Neigung zu Handlungen oder zu Unterlaſſungen haben. Sie gebietet da, wo weder Selbstliebe (im engern Sinne) noch Sympathie unſer Verfahren zu bestimmen, als hinreichend gedacht wird.

Iſt alſo Sittlichkeit in der Natur des Menſchen gegründet, ſo müſſen die Geſetze, welche ihr zum Grunde liegen, nicht von dem Streben, angenehme Empfindungen in ſich oder in andern zu erwecken, ſondern bloſs von der Vernunft hergenom-

len beobachtet werden müſste. Hierzu kommt, daſs jeder einzelne Menſch, der dadurch, daſs Gerechtigkeit das allgemeine Wohl befördert, gerade das ſeinige zerſtört ſieht, gar nicht wüſste, warum er Regeln anerkennen ſollte, die ſein Wohl dem allgemeinen aufopfern. Wer bey dem Umsturz aller Dinge noch etwas zu verlieren hat, der wird denſelben freylich nicht wollen, wer aber nichts verlieren, ſondern nur gewinnen kann, dem muſs er nicht nur willkommen ſeyn, ſondern auch gerecht ſcheinen, wenn Gerechtigkeit keinen andern Grund als die möglichgröſste Glückſeligkeit hat.

men werden, und dieſe Geſetze müſſen hinreichend ſeyn den Willen des Menſchen zu bestimmen. Aus Pflicht handeln, heiſst daher nichts anders, als nach einem Geſetze der Vernunft handeln, und zwar, weil die Vorstellung der Pflicht allein unſere Handlung bestimmen ſoll, bloſs um des Geſetzes willen. *)

Wenn einzelne Handlungen als moraliſch-nothwendig dargestellt werden ſollen, ſo werden ſie gemeiniglich nur auf die nächsten Regeln zurückgeführt, auf die ſie ſich grün-

*) Was den geistigen Genuſs betrift, der daher entstehen ſoll, daſs man ſeine Pflicht erfülle, ſo wird derſelbe an einem andern Orte betrachtet werden. Hier war es genug zu zeigen, daſs nach den gemeinen Begriffen von Pflicht davon nichts enthalten ist, und daſs, nach denſelben, aus Pflicht handeln ganz etwas anders ist, als um der angenehmen Empfindung willen handeln. Es darf auch auf die letztere um ſo weniger Rückſicht genommen werden, da ſie Einwendungen ausgeſetzt ist, die ſich nicht leicht dürften heben laſſen.

den. Es heiſst z. B. man muſs einem jeden das Seinige laſſen, man muſs die Wahrheit reden, andern helfen, für eignes Glück ſorgen, ſeine Kräfte und Fähigkeiten üben und vervollkommnen u. ſ. w. Solche einzelne Regeln, die allerdings aus der Vernunft flieſſen, müſſen ſich auf Eine Hauptregel zurückführen laſſen, wenn das, was wir Pflicht nennen, Bedeutung bekommen ſoll. Denn ſonſt läſst ſich nicht wohl denken, daſs nur in einem Menſchen, geſchweige in allen, eine und eben dieſelbe Handlungsweiſe Statt finden könne, die doch nach der Vorausſetzung Statt finden ſoll. Wären die einzelnen Regeln nicht einer einzigen untergeordnet, ſo müſsten ſie von gleicher Wichtigkeit ſeyn, ſie könnten dann einander widerſtreiten, und ſo entweder den Willen unbeſtimmt laſſen, oder doch nie als entſcheidend für Recht und Unrecht angeſehen werden. Da übrigens unſere Neigungen, ſelbſt in der Vernunft, Scheingründe zu ihrer Rechtfertigung ſuchen: ſo iſt es von groſser Wichtigkeit, eine Hauptregel feſtzuſetzen, aus welcher alle beſon-

dere hergeleitet werden. Dieſe ist leicht zu finden, wenn man annimmt, daſs die Vernunft ihrem Weſen nach, nicht nur in ſo fern ſie ſich auf Erkenntniſs, ſondern auch auf Handlung bezieht, in allen Menſchen gleich ſey. Dieſe Vorausſetzung ist, nach dem was von der Uibereinstimmung in ihren Urtheilen über Handlungen, die ſie nicht ſelbst gethan haben, oder thun wollen, geſagt worden ist, der Erfahrung vollkommen gemäſs. Wäre ihr aber auch dieſelbe zuwider: ſo könnte ſie nur dann als ungegründet verworfen werden, wenn in den Menſchen überhaupt kein ſolches Vermögen zugegeben würde, welches Vernunft heiſst, oder dieſelbe nichts mit unſern Handlungen zu thun hätte. Geſetzt alſo, ſie leite allein die Menſchen: ſo ist nicht zu zweifeln, daſs ihr Wille in gleichen Fällen gleich, und daſs, wenn ſie viele gleiche Fälle unter Regeln zuſammenfaſſen, auch in dieſen vollkommene Uibereinstimmung anzutreffen ſeyn werde. Eine Regel unſers Verhaltens ist folglich der Vernunft gemäſs, wenn man denken kann, daſs ſie die allgemeine Zustim-

mung aller Menſchen haben würde, ſo lange ihr Vortheil nicht im Spiele wäre. Kann man dieſe Zustimmung nicht erwarten, oder kann man nicht einmal wollen, daſs die Regel, die man ſich ſelbst für ſeine Handlungen macht, allgemein angenommen werde: ſo widerſpricht ſie der Vernunft. Wäre das Gegentheil möglich, ſo müſste man annehmen, ein vernünftiges Weſen könne wollen, daſs eine vernünftige Regel nicht die Richtſchnur anderer vernünftiger Weſen werde, oder, daſs ein unvernünftiger Wille vernünftigen Regeln folge. Hieraus läſst ſich einſehen, wie unſere Handlungen beſchaffen ſeyn müſſen, wenn ſie für vernünftig gehalten werden ſollen. Gründen ſie ſich auf eine Regel, die ſelbst derjenige, welcher nach derſelben handelt, nicht allgemein befolgt wiſſen will: ſo ſind ſie der Vernunft, und folglich der Pflicht zuwider; gründen ſie ſich auf eine Regel, deren Befolgung er jedermann geſtattet: ſo ſind ſie erlaubt, oder nicht pflichtwidrig. Da nun die Vernunft ein durchaus gleiches Verhalten hervorbringen würde,

wenn unſer Streben nach angenehmen Empfindungen, daſſelbe nicht hinderte: ſo geht ihr Hauptgeſetz auf Einſchränkung aller unſerer Neigungen, und wird, weil wir derſelben widerſtreben, zum Gebote, das ſo lautet: Handle nie nach Regeln die, nach deinem Willen nicht allgemein, d. h. nicht Geſetze werden können, oder, handle nur nach ſolchen Maximen, von denen du wollen kannst, daſs ſie Geſetze werden.

Dieſes Grundgeſetz aller Sittlichkeit folgt auch unmittelbar aus der Vorausſetzung, daſs Pflicht eine allgemeingültige Handlungsweiſe vorſchreibe. Denn darinn liegt ſchon, daſs die Regeln, welche die Menſchen bey ihren Handlungen befolgen, und nicht verwerflich ſeyn ſollen, allgemein gemacht, oder, mit einem Worte, Geſetze werden können. Eben deswegen hat jeder Menſch, der gut ſeyn will, jenen Grundſatz vor Augen, wenn er überlegt, was er zu thun und zu laſſen hat, um ſeine Pflicht zu erfüllen. Dadurch weiſs er

in den meisten Fällen bestimmt anzugeben, wie seine Handlungen beschaffen seyn müssen, um mit der Sittlichkeit überein zu stimmen. Er setzt sich in dieser Rücksicht an die Stelle desjenigen, auf den seine Handlungen Einfluss haben, nimmt dann seinen eignen Willen zur Richtschnur dessen, was jener wollen oder nicht wollen kann, und hält sich für verbunden, das nicht zu thun, wovon er einsieht, dass er selbst es nicht wollen würde, wenn er an des andern Stelle wäre. Bey dieser Uiberlegung unterscheidet der Mensch genau das, was in dem Willen aller Menschen, als sinnlich vernünftiger Wesen, liegt, von dem, was sich nur zufällig darinn befindet. Sich sein Eigenthum nicht nehmen, sein Leben und seine Gesundheit nicht in Gefahr bringen lassen, wird ein jeder wollen. Wenn aber der, welcher über den Willen anderer nach seinem eignen urtheilt, selbst geneigt wäre, einem andern das Seinige zu rauben: so denkt er nicht, dass dieser sein Wille auch der Wille aller andern Menschen sey. Eben so wenig denkt derjenige, welcher bereit ist, grosse

Aufopferungen ſich zum Besten anderer gefallen zu laſſen, daſs dieſe Bereitwilligkeit in eben dem Grade, auch bey allen andern Statt finden müſſe. Im Gegentheil findet er wieder in ſich ſelbst die Nothwendigkeit, das Maaſs der Hülfe, welches irgend einem Bedrängten geleistet werden ſoll, von der Einſicht und den Umſtänden eines jeden, der dieſelbe leisten kann, abhängen zu laſſen; ob er gleich denjenigen verachtet, und kaum für einen Menſchen hält, der unter keinen Umſtänden geneigt wäre, andern zu helfen. Denn dieſs ist ihm wieder unmöglich zu denken, daſs eben dieſer ganz ſelbstſüchtige Menſch nicht gleichfalls Hülfe wollen, ja ſogar gewiſsermaſsen fordern würde, wenn er an der Stelle des Hülfsbedürftigen und dieſer an ſeiner Stelle wäre. Der Widerſpruch aber, der ſich ſo in einem und eben demſelben Willen befindet, läſst ſich mit der Vernunft, welche immer in uns wirkt, wenn wir uns derſelben auch nicht deutlich bewuſst ſind, auf keine Weiſe vereinigen. So wird alſo das, was in dem Willen aller Menſchen liegt, zum

Maafsstabe deſſen genommen, was ein jeder thun ſoll, wenn er der Vernunft folgen will. Mit andern Worten heifst dieſs: Iedermann hält ſich für verbunden nichts zu thun, was dem allgemeinen Willen aller Menſchen zuwider ist, oder, wenn es nicht auf einzelne Handlungen, ſondern auf Grundſätze ankommt, die ſich auf mehrere zuſammen beziehen, keine Regel für ſeinen Willen festzuſetzen, die mit dem allgemeinen Willen, und mit ſeinem eignen, in Widerſpruche steht.*)

*) Man denke nicht daſs jene Sätze: Thue nicht, was du nicht willst daſs dir andre thun, und: thue, was du willst, daſs dir andre thun; vollkommen gleich mit dem aufgestellten Geſetze der Sittlichkeit ſind. Sie können nur als ein Theil deſſelben angeſehen werden und leiden oben drein noch Ausnahme. Denn erstlich ſind in denſelben nicht die Pflichten enthalten, welche wir in Rückſicht auf uns ſelbst zu beobachten haben und zweytens könnte der Verbrecher ſie als Gründe gegen den Richter, der ihn strafen will, gebrauchen. Dieſs letztere findet aber bey dem Geſetze der Sittlichkeit nicht Statt. Es ist mit dem allgemeinen Willen nicht nur vereinbar, daſs der Verbrecher gestraft

Und dieſs ist vollkommen übereinstimmend mit jenem Grundgeſetze der Sittlichkeit.

Einzelne Beyſpiele werden am besten zeigen, wie man aus demſelben immer finden könne, was gut und böſe, pflichtwidrig und pflichtmäſsig ſey.

Wenn jemand ſich das Vertrauen eines andern in dem Grade erworben hätte, daſs dieſer ihm, ohne die geringste äuſsere Sicherheit, einen Theil ſeines Vermögens unter der Bedingung übergäbe, daſs er es denſelben einem dritten einhändige; und er nun die Frage aufwürfe, ob er wohl verbunden ſey, dieſe Bedingung zu erfüllen, da kein Menſch von dieſem Depoſitum etwas wiſſe und auch der, welcher es ihm anvertraut habe, geſtorben ſey: ſo würde ihm jenes Geſetz, wenn er ſeine Frage darnach unterſuchte, ſogleich eine

werde, ſondern es liegt in dem Geſetze ſogar die Idee der Strafwürdigkeit aller Verletzung der Pflicht.

bestimmte Antwort geben. Entschlöfse er sich, das anvertraute Gut nicht einzuhändigen, so würde die Regel, nach der er verführe, so heifsen: Ein anvertrautes Gut ist nur dann zurück zu geben, wenn man entweder von aufsen gezwungen, oder durch die Vorenthaltung in solche Unannehmlichkeiten verwickelt werden kann, dafs sie das Vergnügen, welches aus dem Besitze der zurückgehaltenen Sache fliefst, überwiegen. Kann nun diese Regel nach seinem Willen zum allgemeinen Gesetze werden? Läfst sich nur überhaupt denken, dafs sie zu einem Gesetze tauge? Die Antwort auf die erste Frage ist schon verneinend. Wäre sie es aber auch nicht, so würde die Entscheidung der zweyten hinreichend seyn. Iene Regel, als Gesetz allgemein angenommen, würde zur unmittelbaren Folge haben, dafs man auf die angeführte Weise nie etwas anvertraue. Die blofse Idee eines so anvertrauten Guts stünde mit einem solchen Gesetze im offenbaren Widerspruche.

Die zweyte Anwendung des Sittengesetzes betreffe die Frage, ob es erlaubt sey zu lügen. Unter gewissen Voraussetzungen wird von manchem Menschen eine bejahende Antwort gegeben, und selbst in Büchern, welche die Sittenlehre vortragen, wird die sogenannte Nothlüge in Schutz genommen. Prüft man aber die Rechtmäßigkeit derselben nach dem Grundgesetze der Sittlichkeit, so leuchtet die Verwerflichkeit der Lüge augenblicklich ein. Ein allgemeines Gesetz, das zum Lügen berechtigte, würde voraussetzen, daſs kein Mensch die Wahrheit wissen wolle oder erfahren könne. Die bloſse Frage darnach würde im Widerspruche mit so einem Gesetze stehen. *)

*) Die Nothlüge soll freylich nur als Ausnahme von dem Gesetze gelten. Wenn man nun bedenkt, daſs diese Ausnahme auf Betrachtungen beruht, die von den Folgen hergenommen sind, welche aus der Wahrheit flieſsen könnten, daſs es aber bey der Sittlichkeit nur auf die Vernunft ankommt, welche alles widersprechende verdammt: so sieht man wohl, daſs es mit jener Ausnahme

Es sey drittens die Frage: ist es erlaubt, andere in ihren Schwachheiten zu bestär-

eine mifsliche Sache ist. Hierzu kommt nun noch, dafs der Umfang derselben keine Grenzen hat, noch der Natur der Sache nach haben kann. Wenn man erst zugäbe, das Lügen wäre erlaubt in dem Falle, dafs man sein Leben dadurch retten könnte, so würde dann einer sagen: Ehre sey noch mehr als Leben; ein zweyter: was ist das Leben ohne Güter die es angenehm machen? Ein dritter würde irgend eine besondere Neigung über alles setzen; und so wäre wahrscheinlich nicht eine Sache zu finden, zu deren Erlangung oder Erhaltung die Lüge nicht als rechtmäfsig anzusehen seyn würde. Auch widersprechen sich die Menschen offenbar in ihrem Urtheile über die Ursachen, welche eine Lüge rechtfertigen sollen. Alle, welche dieselbe für gewisse Fälle als zuläfsig ansehen, werden gewifs im Allgemeinen der Meynung seyn, dafs die Rettung des Lebens einen von den wichtigsten angebe. Wie viele unter diesen aber nennen nicht denjenigen, der eine grofse Uibelthat wahrscheinlicher Weise begangen hat, und sie abläugnet, einen verstockten Böfewicht? So natürlich sie es finden sollten, dafs ein Verbrecher sich etwas nicht zur Pflicht mache, was sie selbst nicht dafür erkennen. Also eine neue Ausnahme von der

ken, um eignen Vortheil daraus zu ziehen? Schwachheiten ſind immer Fehler, ſie mögen

Ausnahme. Ohne dieſelbe würde man es überhaupt einem jeden, der ſeiner Thaten wegen geſtraft werden ſoll, zur Pflicht machen, dieſelben abzuläugnen. Denn durch die Strafe wird das Verbrechen nicht wieder gut gemacht. Im Gegentheil benimmt ſie oft dem Menſchen alle Mittel dazu. Man könnte alſo ſagen, wenn der Menſch vorherſähe, daſs die Strafe, die auf ſein Geſtändniſs folgen würde, ihn der Mittel beraubte, die Verletzung ſeiner Pflicht wieder gut zu machen, und wenn er den Vorſatz hätte dieſes zu thun, ſo ſey es wenigstens dann ſeine Pflicht zu lügen. Neue Ausnahme von der zweyten Ausnahme! Die Sache lieſse ſich ſelbst von dieſer Seite noch weiter verfolgen. Wir wollen aber zur ersten zurückkehren und fragen, wie weit wohl ein jeder dem andern das Recht einräumen werde ihn zu belügen? Wer aufrichtig ist, wird ſich eingeſtehen müſſen, daſs er die Anwendung jener Erlaubniſs auf ſich kaum für möglich hält. Keiner will alſo belogen ſeyn und gleichwohl das Recht haben andere zu belügen! Dieſs ist abermals ein Widerſpruch, der mit der Vernunft nicht beſtehen kann. Es ist vielleicht nicht überflüſsig noch zu bemerken, wie unſicher der Erfolg einer

noch so klein seyn, und kommen aus einem Nichtgebrauch, oder einem Misbrauch der Vernunft. Die Frage ist also diese: Ist es erlaubt, sein Betragen so einzurichten, dass die Vernunft noch weniger gebraucht, oder noch mehr gemisbraucht werde, als es ohne meinen Einfluss geschehen würde? Die Antwort darauf mus verneinend ausfallen, wenn man bedenkt, dass vernünftige Wesen kein

Unwahrheit sey, und wie gerade dadurch oft ein Uibel herbeygeführt werde, das man verhindern wollte. Sehr wohlthätig scheint die lügenhafte Hoffnung, welche ein Arzt einem unheilbaren Kranken zur Genesung giebt. Und doch wie höchstnachtheilig kann eine solche Versicherung werden! Der Arzt, der sie sich erlaubt, mus bey jedem Kranken, der dies weis, in Absicht seines wahren Zustandes allen Glauben verlieren, und der Beruhigung, die er mit Wahrheit geben kann, alle Kraft benehmen. Wie gros kann aber nicht der Einfluss eines solchen Misstrauens auf den Zustand eines Nervenkranken werden! Ehrlichkeit ist die beste Politik, sagt man fast sprüchwörtlich. Von der strengen Wahrhaftigkeit insbesondere kann man eben das sagen.

allgemeines Geſetz wollen können, welches die Unvernunft befördert, und daſs ein ſolches ſogar im Widerſpruche mit der Idee eines allgemeinen Geſetzes ſtehe, indem dieſes aus Vernunft flieſst und auf Vernunft zweckt. Wer alſo allgemeine Geſetze will, ſagt damit ſchon, daſs er Vernunft und nicht Unvernunft wolle.

Hiermit ſteht eine andere Frage in Verbindung. Sie ist dieſe: Darf ich ſelbst, aus Furcht vor Unannehmlichkeiten, zugeben, daſs irgend ein Menſch mir mein rechtmäſsiges Eigenthum entziehe? Setzt man hier Ungerechtigkeit anſtatt der zuvor genannten Schwachheit, ſo ſieht man wohl, daſs alles vorhergeſagte noch weit dringender für eine verneinende Antwort ist.

Endlich denke man ſich einen Mann, der Vermögen genug beſitzt, um angenehm leben zu können, ohne das geringste zu thun, und der einen ſtarken Hang hat, bloſs dem Vergnügen nachzugehen, der ſich aber vor dem Entſchluſse, denſelben allein zu befriedigen,

noch fragt, ob die Regel, die er zu befolgen wünscht, mit der Pflicht bestehen könne. Die Regeln, die zum allgemeinen Gesetze gemacht werden müssten, heissen so: Ein jeder thue nur so viel als zu seiner eignen angenehmen Existenz hinreicht, und er lebe nur für die Gegenwart, ohne an die mögliche Zukunft zu denken. Solche Gesetze kann er als sinnlichvernünftiges Wesen nicht wollen. Bey der Bedürftigkeit seiner Natur kann es der Fälle so manche geben, wo er anderer Mühe und Arbeit bedarf, und wo er sich selbst durch jene Gesetze, alle Hoffnung auf uneigennützigen Beystand abgeschnitten hätte. Er muss ferner als bedürftiges Wesen wollen, dass seine Kräfte und Fähigkeiten in ihm so viel als möglich, entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerley Zwecken künftig dienlich seyn können. Er muss also arbeiten, theils für andere, theils für sich, wenn sein Wille keinen Widerspruch enthalten soll. *)

*) Man sieht hieraus wie der Grundsatz der eignen Vervollkommnung aus dem aufgestell-

Dieſe Beyſpiele können hinreichend ſeyn, die Anwendung des oberſten Sittengeſetzes einleuchtend zu machen. Die gemeine Vernunft denkt ſich freylich daſſelbe nicht ſo beſtimmt in einer allgemeinen Form, und zergliedert auch bey der Anwendung die Begriffe nicht genau. Allein ſie richtet ſich doch ſtets nach demſelben, wenn es auf Urtheile über Recht und Unrecht ankommt. Es findet daher auch der Menſch von der gewöhnlichſten Fähigkeit, eben ſo gut als irgend ein Philoſoph, was pflichtmäſsig und pflichtwidrig ſey, wenn er es nur wiſſen will. Ia! man kann ſagen, daſs der letzte kaum hoffen darf, es eben ſo gut zu treffen, indem ſein Urtheil durch eine Menge fremder, nicht zur Sache gehöriger Betrachtungen, welche die gemeine Vernunft bey Seite läſst, leicht verirrt, und von der geraden Richtung abgebracht wird. In allen angeführten Beyſpielen heiſsen allgemein die Menſchen, welche nicht nach

ten Sittengeſetze folgt. Er iſt alſo ſehr wahr, aber nicht der höchſte, aus dem alle Pflichten hergeleitet werden können.

dem Sittengeſetze handeln, Betrüger, Lügner, Schmeichler, Feigherzige, Müſsiggänger und jeder dieſer Titel ſoll Miſsfallen an ihrem Verfahren ausdrücken. Nur die Afterphiloſophie wagt es dieſes Miſsfallen niederzuſchlagen, und Perſonen, die es verdienen, wo nicht als achtungswürdig, doch als kluge Weltleute, vorzuſtellen, denen man nichts vorzuwerfen habe.

Wäre es alſo nicht beſſer, wird man vielleicht ſagen, die Philoſophie, wenigstens im Moraliſchen, aufzugeben, und es bey dem gemeinen Vernunfturtheil bewenden zu laſſen? „Es iſt eine herrliche Sache um die Unſchuld, antwortet hierauf Kant, nur iſt auch wiederum ſehr ſchlimm, daſs ſie ſich nicht wohl bewahren läſst und leicht verführt wird. Deswegen bedarf ſelbſt die Weisheit, die ſonſt wohl mehr im Thun und Laſſen, als im Wiſſen beſteht, doch auch der Wiſſenſchaft, nicht um von ihr zu lernen, ſondern ihrer Vorſchrift Eingang und Dauerhaftigkeit zu verſchaffen. Der Menſch fühlt in ſich ſelbſt

ein mächtiges Gegengewicht gegen alle Gebote der Pflicht, die ihm die Vernunft so hochachtungswürdig darstellt, an seinen Bedürfnissen und Neigungen, deren ganze Befriedigung er unter dem Namen von Glückseligkeit zusammenfaßt. Nun gebietet die Vernunft, ohne doch den Neigungen etwas dabey zu verheissen, unnachläßlich, mithin gleichsam mit Zurücksetzung und Nichtachtung jener so ungestümen, und dabey so billig scheinenden Ansprüche, ihre Vorschriften. Hieraus entspringt aber eine natürliche Dialektik, das ist, ein Hang wider jene strenge Gesetze der Pflicht zu vernünfteln und ihre Gültigkeit, wenigstens ihre Reinigkeit und Strenge, in Zweifel zu ziehen, und sie, wo möglich, unsern Wünschen und Neigungen angemessner zu machen, d. i. sie im Grunde zu verderben und um ihre ganze Würde zu bringen, welches denn doch die gemeine praktische Vernunft nicht gut heissen kann.*)"

*) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, S. 22.

Da ſie nun die Verfälſchung der Pflicht nicht gut heiſsen kann, ſo iſt ſehr begreiflich, warum ſeit mehrern tauſend Iahren ſie geneigt war, die Entſcheidung des innern Widerſtreits des Menſchen, in der Philoſophie zu ſuchen. Die Philoſophie aber iſt mit ſich ſelbſt nicht einig. Einige Lehrer derſelben, wie wohl der kleinere Theil, zweifeln, daſs ſich der Streit zwiſchen den Anſprüchen der Neigung und der Pflicht, je entſcheiden laſſe; andere geben gar keinen Unterſchied in denſelben zu, und noch andere glauben, denſelben beſtimmt angegeben zu haben, wenn ſie eigentlich nur Neigungen unterſcheiden, und die einen zur Pflicht, die andern zur Sinnlichkeit rechnen. Bey dieſer Uneinigkeit in einer Rückſicht, und bey dieſer Uibereinſtimmung in einer andern, geſchieht es, daſs der Menſch entweder ſich auf das Gefühl von Pflicht verläſst, ohne weiter Hülfe von der Philoſophie zu erwarten, oder die Vernunft verläugnet und Sinnlichkeit zum höchſten Geſetze macht, oder das Syſtem, welches er zur Erklärung der Sitt-

lichkeit angenommen hat, in der Ausübung oft verlaſſen muſs, wenn er nicht der Pflicht entſagen will.

Handeln und Wiſſen wird durch den aufgeſtellten Grundſatz der Sittlichkeit wieder vereinigt. Schon dadurch iſt viel gewonnen. Er iſt ferner ſo einfach, und doch ſo vielbedeutend. Der gemeinſte Verſtand kann ihn faſſen, und das ganze Thun und Laſſen der Menſchen kann darnach gerichtet werden. Ihn treffen endlich auch viele von den Zweifeln, die gegen alle vorhergelehrte Syſteme mit Recht erhoben wurden, gar nicht; und die übrigen können zur Befriedigung eines jeden gelöst werden, der die Grenzen des menſchlichen Wiſſens nicht verkennt, und ſich genügen läſst — Menſch zu ſeyn.

Ableitung des Sittengeſetzes aus dem Satze des Widerſpruchs, und Darſtellung des Zwecks der Sittlichkeit.

Es ist im vorigen Abſchnitte gezeigt worden, daſs nach dem Urtheile der gemeinen Vernunft nicht nur Pflicht etwas allgemein verbindendes ist: ſondern, daſs auch in dem Begriffe, den alle Menſchen damit verknüpfen, ſchon das oberſte Geſetz der Sittlichkeit liegt. Bey der Anwendung deſſelben auf einzelne Fälle wurde auf eine Wahrheit hingewieſen, die ohne Beweiſs einleuchtet, nämlich, daſs ein offenbarer Widerſpruch der Vernunft entgegen ist. Wer dieſs zugiebt und es auch für unſere Handlungen gelten läſst, der giebt nicht nur zu, daſs überhaupt Sittlichkeit in der menſchlichen Natur gegründet ist, ſondern auch, daſs das aus dem **Begriffe der Pflicht entwickelte Sittengeſetz die oberſte Regel unſerer Handlungen ſeyn**

ſoll. Die Wahrheit dieſer Behauptung kann leicht gefaſst werden.

Der Grundſatz des Widerſpruchs, welcher anzeigt, daſs ganz entgegengeſetzte Vorſtellungen nicht zugleich wahr ſeyn können, daſs ein Urtheil falſch ist, welches widerſprechende Dinge vereinigt, ist von der Vernunft nicht nur unzertrennbar, ſondern auch von der Art, daſs alle übrigen Grundſätze ihm untergeordnet werden müſſen, und folglich als das oberste Geſetz der Vernunft anzuſehen. In allen Unterſuchungen, ſie mögen wichtige oder unwichtige Dinge, die Natur überhaupt, oder den Menſchen insbeſondere betreffen, ist jene Wahrheit entweder das Erste, wovon man ausgeht, oder das Letzte, womit man ſchlieſst; und alles, was aus ihr offenbar folgt, wird als nothwendig wahr angeſehen ſo wie ſie ſelbſt, d. h. es bleibt demjenigen, der dieſe Wahrheiten verſteht, nicht einmal die Möglichkeit übrig, das Gegentheil für wahr zu halten. Auch glaubt, ſelbſt im gemeinen Leben, jeder Menſch alles gethan zu haben,

wenn er gezeigt hat, dafs in irgend einer Meinung ein offenbarer Widerſpruch ſey. Der Gebrauch dieſes Geſetzes der Vernunft ſchränkt ſich aber nicht auf bloſse Erkenntniſs ein. Es findet ſeine Anwendung auch auf die Handlungen der Menſchen. Derjenige wird allgemein als unvernünftig angeſehen, der einen Zweck zu erreichen wünſcht, und doch gerade das Gegentheil von dem thut, was zur Erreichung deſſelben führen kann; und auf dieſes Urtheil haben die Folgen, die für ihn daraus entſtehen können, gar keinen Einfluſs. Es kann uns z. B. ganz gleichgültig ſeyn, ob ein Menſch ſich um die Gunst eines andern bewerbe oder nicht. Wenn wir aber wiſſen, dafs jenem allerdings an derſelben gelegen ist, und wir ſehen, dafs er nicht nur nichts thut, um das zu erhalten, was er wünſcht, ſondern wohl gar durch Reden und Handeln, den Mann erbittert, den er zum Freunde haben will: ſo erregt dieſs Verfahren, an und für ſich, Miſsbilligung, und das, was uns zu dieſem Urtheile bestimmt, ist der offenbare

Widerſpruch zwiſchen dem Willen und der Handlung. Gehen wir von dieſem bestimmten Falle auf ſolche Fälle über, wo uns die Zwecke der Menſchen nicht ausdrücklich gegeben ſind: ſo werden wir finden, daſs ein Mangel an Vernunft nur da gedacht wird, wo wir gewiſſe Zwecke bey allen Menſchen als nothwendig vorausſetzen, und ſie doch denſelben zuwider handeln ſehn. Den köſtlichſten Wein trinken, wenn man weiſs, er ſey vergiftet, würde als der höchste Grad der Unvernunft, als Wahnſinn, angeſehen werden, wenn ausgemacht wäre, daſs nur die Vorſtellung des angenehmen Geſchmacks dazu bestimmte; weil es uns unmöglich ist, zu denken, daſs irgend ein Menſch ein augenblickliches Vergnügen für ein höheres Gut anſehen ſollte, als das Leben. Steigt man von dem, auf genoſſene Lust unausbleiblich erfolgenden, Tode herab zu unvermeidlicher Krankheit, zu langwierigem Verluste von Genuſsfähigkeit, zu ſpät eintretenden Uibeln, und endlich wenigstens zu wahrſcheinlich ab-

gekürzter Lebenslänge: ſo bestimmen ſich auch hiernach die Grade des Mangels an Vernunft, den man demjenigen zuſchreibt, der ſich bloſs vom gegenwärtigen Vergnügen hinreiſsen läſst, ohne auf die Folgen deſſelben zu ſehen. Je wichtiger, je gewiſſer und je augenſcheinlicher dieſe ſind, desto weniger können wir denken, daſs ſie entweder einer vorübergehenden Lust, im bloſsen Urtheile, nachgeſetzt, oder gar unbekannt geblieben ſeyn ſollten. Sind ſie aber ſehr entfernt, ſo verlieren ſie ſchon dadurch einen groſsen Theil von ihrer Wichtigkeit; ſie werden überdieſs ungewiſs und ſchwerer zu erkennen. Der Vorwurf der Unvernunft ſchränkt ſich daher auf ſolche Fälle ein, wo die böſen Folgen irgend einer genoſsenen Lust, unmittelbar ſind, oder doch von ſo groſser Bedeutung ſeyn können, daſs ſie, ihrer Entferntheit und Ungewiſsheit ungeachtet, noch als nothwendige Bestimmungsgründe angeſehen werden, um einem vorübergehenden Vergnügen zu entſagen.

Alle einzelne Urtheile beziehen ſich zuletzt auf den Satz, daſs, wer vernünftig handeln will, immer ein gröſseres Gut einem kleinern, und ein leichteres Uibel einem drückendern vorziehn müſſe. Dieſer Satz heiſst aber im Grunde nichts anders, als wer vernünftig handeln will, darf keinen Widerſpruch zwiſchen ſeinen Urtheilen und ſeinen Handlungen zulaſſen. Denn vorausgeſetzt muſs doch werden, daſs derjenige, welcher ſich nach dem verſchiedenen Werthe von zwey Gütern, oder nach dem verſchiedenen Druck von zwey Uibeln beſtimmen ſoll, dieſe ſowohl als jene kenne, und den Unterſchied in ihrer Gröſse einſehe. Vor dieſer Kenntniſs ist eine Wahl nicht einmal gedenkbar. Angenommen alſo, daſs die Kenntniſs der Wahl vorausgehe: ſo liegt in der Einſicht von dem höhern Werthe eines Gutes ſchon die Idee von dem Vorzuge, den es vor einem andern behauptet. Wer alſo ſagt, es ſey nicht vorzuziehen, der behauptet etwas offenbar widerſprechendes, und wer ſo handelt, als ob das kleinere Gut

das gröſsere ſey, deſſen Handlung widerſpricht ſeinem Urtheile.

Ist es nun wahr, daſs jener angeführte Satz alle einzelne Urtheile enthält, nach denen gehandelt werden muſs, wenn die Handlungen als vernünftig gedacht werden ſollen: ſo ist klar, daſs, wenn Unvernunft in den Handlungen der Menſchen gefunden wird, ſelbst in ſo fern dieſelben nach ihren Folgen beurtheilt werden, nicht eigentlich dieſe uns zum Tadel bestimmen, ſondern vielmehr der Widerſpruch, der ſich zwiſchen der Einſicht und dem Willen, oder der Handlung, zeigt. Denn ſobald vorausgeſetzt wird, daſs der Handelnde die Folgen nicht kenne, oder denſelben zu begegnen wiſſen werde, ſo fällt der Tadel ganz weg; und im ersten Falle tritt an ſeine Stelle Mitleiden. Der Gedanke an jene Verkehrtheit aber erregt allemal einen desto stärkern Unwillen, je offenbarer ſie ist. Er ist freylich ſchon ziemlich groſs, wenn jemand eine Meinung nicht aufgiebt, von der ſo klar

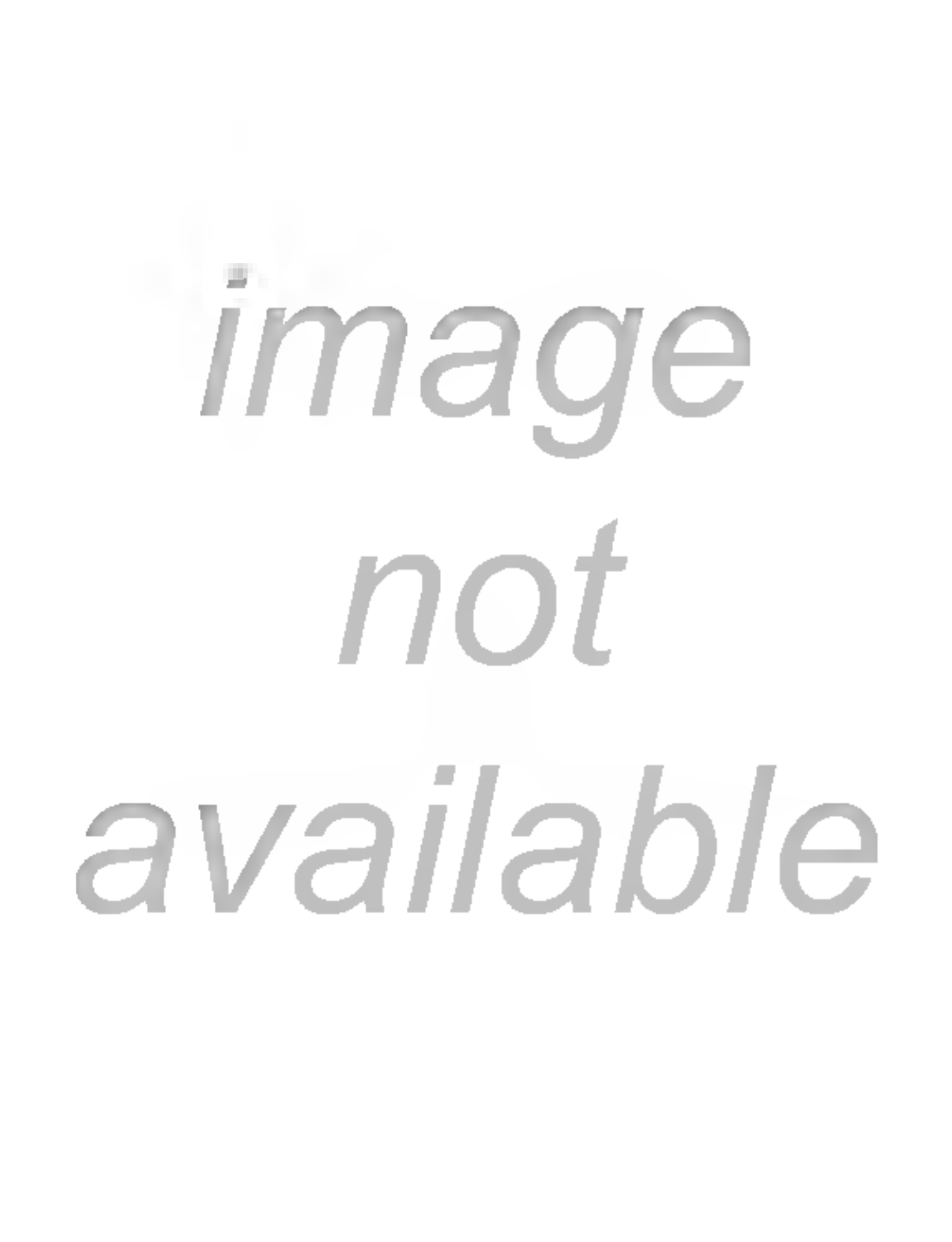
image
not
available

Harmonie, welche ſich zwiſchen unſerer Einſicht und unſerm Willen finden würde, wenn dieſen bloſs die Vernunft bestimmte. Dieſe an und für ſich betrachtet, kann einen Widerſpruch nicht gut heiſsen, und ſo würde der Wille, der ihr unterworfen wäre, auch stets einstimmig mit ſich ſelbst ſeyn.

Vernunft ist nach dem Ausſpruche jedes Menſchen, der gehört zu werden verdient, weder in Worten noch in Handlungen, wo ein offenbarer Widerſpruch Statt findet, und wer dieſen mit Bewuſstſeyn aufnimmt, handelt da, wo er es thut, unvernünftig. Wider dieſe Wahrheit können auch die ungebundesten Zweifler nichts einwenden. Wer ſie läugnete, oder gar zeigen wollte, daſs die Vernunft auch ganz widerſprechende Dinge,

gungen mit gerechnet, die Lust und Unlust, von welcher Art ſie auch ſeyn mögen, zum unmittelbaren Gegenstande haben. Es gehört nach dieſer Bestimmung z. B. die Sympathie ebenfalls zur Sinnlichkeit.

als gleich wahr und gleich gut anſehen könnte, der hätte doch kein anderes Mittel als das, welches er beſtreitet. Iſt das nicht falſch, was einen offenbaren Widerſpruch enthält: ſo iſt nichts mehr wahr, und folglich auch das nicht wahr, was die Falſchheit des Grundſatzes des Widerſpruchs darthun ſoll.*)

Worauf ſich dieſes oberſte Geſetz der Vernunft gründe, dieſs läſst ſich nicht wei-

*) Wer behauptet es ſey gar nichts wahr, der zeigt ſchon durch ſeine Behauptung, daſs er doch etwas für wahr hält. Der vollendete Skeptiker muſs gar nichts behaupten — und einen ſolchen hat es noch gar nicht gegeben. Die ſchärfſten Zweifler der neuern Zeit geben die Wahrheit der Mathematik und folglich die nothwendigen Vernunftwahrheiten zu. Ihre Zweifel treffen nur die aus der Erfahrung hergeleiteten Sätze, und die Syſteme der Philoſophen, welche die Wahrheiten über Gott, Seele und Welt als unabhängig von dem Geſetze der Sittlichkeit und doch als erkennbar darſtellen. Da dieſs nach dem Kantiſchen Syſteme nicht ſo iſt, ſo werden dadurch auch jene Zweifel entfernt, die nur die ſpekulative Vernunft treffen.

ter beantworten. Ja es würde sinnlos seyn diese Fragen lösen zu wollen. Denn die Antwort müsste sich wieder auf den Satz des Widerspruchs stützen, dessen Grund sie doch angeben soll, oder das, was sich in unserm Bewusstseyn als die oberste und nothwendigste aller Wahrheiten ankündigt, in eine andere von ihr abgeleitete setzen, d. h. die Folge zum Grunde machen. Die Vernunft hat, so wie jedes andere in uns liegende Vermögen, ihre eigenthümliche Einrichtung, über deren Kenntniss wir nicht hinausgehen können. Wer es nur versucht, verkennt die Grenzen, in welchen unser Wissen eingeschränkt ist.

Sind wir nun gedrungen, den Satz des Widerspruchs nicht nur auf das, was wir erkennen, sondern auch auf das, was wir thun wollen, anzuwenden, und wenden wir ihn wirklich bey Beurtheilung der Handlungen an: so entsteht aus dieser letzten Anwendung das Gebot: widerspricht dir nicht. So lange es nur auf Erkenntniss ankommt, so befolgen wir dieses Gesetz ohne Widerstreben.

Wir müſſen es befolgen, wenn wir auch nicht wollen. Allein bey den Handlungen haben wir das Vermögen, widerſprechende Dinge zu vereinigen. Wir können anders handeln, als wir urtheilen. Da alſo unſre Sinnlichkeit mit der Vernunft nicht in Harmonie ſteht: ſo wird das Geſetz derſelben, das, bey einem nicht ſinnlichen Weſen, bloſs ſein unveränderliches Verfahren ausdrücken würde, für uns zum Gebote, welches jeden Widerſpruch in den Geſinnungen und Handlungen als böſe darſtellt, und ſo ausgedrückt werden kann: nimm in deinen Willen nichts widerſprechendes auf und handle dieſem Willen gemäſs. *)

*) Da jedes Gebot ein Sollen ausdrückt, ſo nennt Kant alle Gebote der Vernunft Imperativen. Sie ſind von zweyerley Art. Entweder gebietet die Vernunft unter der Vorausſetzung, daſs der Menſch einen Zweck erreichen wolle; oder ſie gebietet ohne Vorausſetzung eines andern Zwecks, als ihrer ſelbst. Im ersten Fall ſind die Imperativen hypothetiſch oder bedingt, im zweyten categoriſch oder unbedingt. Von der letztern Art ist das Gebot: widerſprich dir nicht.

Dieſs Gebot zeigt ſchon an, daſs der Menſch ſich den Innhalt deſſelben zur Regel ſeines Verhaltens machen ſoll. Denn das Geſetz kann hier nicht, wie bey der Natur, ſondern nur dann ſeine Erfüllung haben, wenn es Maxime wird. *) Wer ſich nach derſelben richtet, deſſen Vorſatz ist, unter allen Regeln, die er ſich zur Befriedigung ſeiner Neigungen, zur Bewirkung ſeiner Glückſeligkeit macht, keine ſolche aufzunehmen, die ſchon an und für ſich einen Widerſpruch enthält. Wenn z. B. bestimmt werden ſoll, ob man ſichs zur Regel machen könne, in einer Verlegenheit zu lügen, d. h. gerade das Gegen-

Ob der Verfaſſer des dicken Mannes, der ſich über den categoriſchen Imperativ lustig macht, wohl damit zeigen will, es ſey lächerlich, Harmonie in Geſinnung und Handlung zu bringen, weil es die Vernunft befiehlt? denn dieſs ist doch eigentlich der Sinn des categoriſchen Imperativs.

*) Eine Regel die man für ſein Verhalten befolgen will, heiſst eine Maxime. Das Geſetz muſs Maxime werden, heiſst nichts anders, als man muſs es zur Richtſchnur ſeines Verhaltens machen.

theil von dem zu ſagen, was man als wahr erkennt: ſo iſt offenbar, daſs dieſer klare Widerſpruch zwiſchen Handlung und Erkenntniſs mit der Vernunft nicht beſtehen kann. Eben dieſes wäre der Fall, wenn man unterſuchte, ob das Eigenthum eines andern als das unſrige zu gebrauchen ſey. Schon dadurch, daſs ich irgend eine Sache für Eigenthum erkläre, zeige ich an, daſs nur der, dem ich daſſelbe zuſchreibe, den Gebrauch deſſelben beſtimmen dürfe. *) Das, was einem andern allein eigen iſt, zugleich für das ſeinige erklären, iſt eben ſo viel als ſagen, eine Sache ſey, und ſey auch nicht. Dieſs

*) Man hat den Spartanern vorgeworfen, daſs ſie das Stehlen erlaubt hätten, und mancher moraliſche Zweifler hat hieraus die Folge gezogen, daſs die Begriffe der Sittlichkeit nicht nothwendig, ſondern willkührlich wären. Der Begriff des Diebſtahls findet aber da gar nicht Statt, wo alle Güter als gemeinſchaftlich angeſehen werden. Wenn zwey Perſonen eine und ebendieſelbe Kaſſe haben, ſo iſt ja eben dadurch beſtimmt, daſs ſie von einem wie von dem andern gebraucht werden kann.

aber ist nach den Gesetzen der Vernunft unmöglich. Wer also diese ehrt, der wird eine solche Unmöglichkeit nicht zur Richtschnur seines Verhaltens machen wollen — ja nicht einmal können. Ausser diesen Widersprüchen, die in die Augen fallen, sobald man nur jede Regel so untersucht, als ob sie ein Satz sey, dessen Wahrheit geprüft werden soll, giebt es noch andere, die in so fern Statt finden, als der Mensch ein bedürftiges Wesen ist. Als solches strebt er nicht nur überhaupt nach angenehmen Empfindungen, und sucht unangenehme von sich zu entfernen, sondern er will auch die möglichgröfste Summe von jenen erhalten, und von diesen die Summe wenigstens so klein als möglich machen. Dieſs fliefst aus einem natürlichen Triebe, welchen er mit den Thieren gemein hat. Der Unterschied zwischen diesen und den Menschen, liegt nun aber darinn, dafs jene nur zu einzelnen angenehmen Empfindungen durch den blofsen Instinkt hingerissen werden, diese hingegen denselben nicht nothwendig folgen, sondern durch Vergle-

chung der Gegenwart mit der Zukunft, theils entfernte Annehmlichkeit und Unannehmlichkeit vorausſehen, theils dieſer Einſicht folgen können. Hieraus entſtehn die Regeln und Grundſätze, die ſich auf unſer Wohl beziehen. Es kann darin ein doppelter Widerſpruch Statt finden. Entweder können mehrere davon zuſammen nicht beſtehen, oder eine einzelne Maxime widerſpricht dem, was ein Weſen wie der Menſch iſt, unter gewiſſen Umſtänden, nothwendig will.

Wer das Leben, als die Quelle aller Glückſeligkeit, für das höchſte Gut hält, und ſich daher vornimmt, es durch alle mögliche Mittel zu erhalten, der kann, ohne mit ſich ſelbſt uneinig zu ſeyn, nicht zugleich ſich die Regel machen, jedes Vergnügen, das ſich ihm darbietet, zu genieſſen, ſollte es auch ſeine Geſundheit untergraben und ſein Leben abkürzen. Wer ein groſſer Mann werden, und alſo die Mittel, welche zu dieſem Zwecke führen, anwenden wollte, und doch jedes von dieſen Mitteln durch die einzelnen

Regeln, die er ſich zu ſeiner Handlungsweiſe macht, wieder aus denſelben verwies, der gerieth in offenbaren Widerſpruch mit ſich ſelbst. Zuſammen können ſolche widerſprechende Regeln nicht beſtehen; eine von derſelben muſs der andern nothwendig weichen. Welche nun weichen ſoll, hängt ſehr oft nicht nur von der Einſicht, ſondern auch ganz von der Willkühr eines Menſchen ab. Allein es giebt auch Sachen, welche er, vermöge ſeiner Natur, nothwendig wollen muſs, und deren Werth in Vergleichung mit andern, theils angenehmen, theils unangenehmen, ſich ſo aufdringt, daſs, im bloſsen Urtheile, die eine nachgeſetzt wird, wenn die andere, die man nothwendig will, auf keine andre Weiſe erhalten werden kann. So iſt kein Menſch, der, bey dem Gebrauche ſeiner Vernunft, nicht ein vorübergehendes Vergnügen für geringer halten ſollte, als die Geſundheit, oder das Leben; keiner, der vom Elend gedrückt, oder in Todesgefahr nicht wollte, daſs er von denſelben befreyt würde. Regeln alſo, die dieſem ſeinem Willen wi-

derstreiten, sind schlechterdings zu verwerfen, wenn auf die Vernunft Rücksicht genommen wird.

So urtheilen auch die Menschen immer, wenn es nicht auf ihre eigne, sondern auf die Handlungsweise anderer ankommt. Will z. B. jemand gern Reichthum erwerben, sieht aber ein, dass er in seinen Umständen ihn nicht anders, als durch grosse Anstrengung erhalten kann: so kommt es darauf an, die Unannehmlichkeit des Mittels, mit der Annehmlichkeit des dadurch zu erreichenden Zwecks zu vergleichen, und zwischen beyden zu wählen. Wie auch die Wahl ausfalle, so wird sie als gleichgültig angesehen. Wichtiger wird sie, wenn nicht mehr zwischen Reichthum und grosser Anstrengung, sondern zwischen Wohlstand und gewöhnlicher Arbeit gewählt werden soll. Hier ist schon fast das allgemeine Urtheil für jenen, und wer mit diesem Urtheile nicht übereinstimmt, wird für leichtsinnig gehalten. Indessen, wenn es nur auf eignen Genuss ankommt,

und jemand lieber weniger genieſsen, als ordentlich arbeiten will, ſo ist das ſeine Sache.*) Wenn aber endlich das Leben nur durch Arbeit erhalten werden könnte: ſo glaubt niemand mehr, daſs die Wahl frey ſey, ſondern es wird für Unvernunft und Bösartigkeit erklärt, nicht arbeiten zu wollen.

Eben ſo ist es mit der Hülfe, welche uns andere Menſchen leisten, um unſern Zustand zu verbeſſern. Unter gewiſſen Umständen verdenkt es uns kein Menſch, wenn wir dieſelbe ausſchlagen. Ie dringender aber die Bedürfniſse werden, desto weniger werden wir entſchuldigt, wenn wir keine Unterstützung annehmen wollen; kann endlich ohne dieſelbe Geſundheit und Leben nicht bestehen: ſo ist es kaum gedenkbar, daſs wir Hülfe nicht wünſchen, nicht annehmen ſollten.

*) Es muſs hier nicht vergeſſen werden, daſs nur der eigne Genuſs in Betrachtung gezogen wird.

Was wir nun in Abſicht unſerer ſelbſt nothwendig wollen, kann, wie in dieſem Beyſpiele, oft nicht anders erreicht werden, als durch die Hülfe anderer. Der Wunſch derſelben im Allgemeinen iſt alſo auch in unſerm Willen mit eingeſchloſſen. Dieſer würde ſich aber widerſprechen, wenn ich verlangte, daſs mir etwas geleistet werde, was ich andern nicht zu leisten geſonnen wäre. Denn dächte jedermann ſo, wie könnte das, was ich doch nothwendig will, jemals wirklich werden? Muſs ich alſo wollen, daſs andere nicht ſo geſinnt ſeyn, wie ich ſelbſt geſinnt bin; muſs ich ferner wollen, daſs meine eignen ſelbſtſüchtigen Geſinnungen nicht bekannt werden: ſo zeige ich ſchon damit an, daſs auch ich bereitwillig ſeyn ſoll andern zu helfen. Wollen, daſs Handlungen, von andern aber nicht von mir, unter gleichen Umſtänden, geſchehen, heiſst erklären, daſs etwas gut, nothwendig und auch nicht gut, nicht nothwendig ſey; und Geſinnungen heucheln, die man nicht hat, iſt abermals ein Widerſpruch.

Vereinigen wir dieſe Punkte, welche theils aus der Vernunft unmittelbar, theils aus unſerer bedürftigen Natur vermittelst derſelben, flieſsen: ſo kommen wir auf die Vorſchrift, welche aus den Urtheilen des geſunden Verſtandes über den Werth der Dinge floſs, und als das Grundgeſetz der Sittlichkeit aufgeſtellt wurde. Es lautete folgendermaſsen: Handle ſo, daſs die Regel, die du dabey befolgſt, nach deinem Willen zum allgemeinen Geſetze gemacht werden kann.*) Da erſtlich

*) Dieſes Geſetz, welches nur die Form der Regeln darſtellt, die den Willen eines vernünftigen Weſens beſtimmen dürfen, und bloſs aus der Form d. h. der Denkweiſe unſerer Vernunft, flieſst, heiſst deswegen ein formales Prinzip der Sittlichkeit. Wenn hingegen ein practiſcher Grundſatz irgend einen Gegenſtand des Begehrungsvermögens als Beſtimmungsgrund des Willens vorausſetzt (als Glückſeligkeit und Vollkommenheit): ſo heiſst er material, in ſo fern der Grundſatz auf einen zuerreichenden Gegenſtand, auf eine Materie, im Gegenſatze der Form, hinweist. Soll angezeigt werden, daſs

ein an und für ſich widerſprechender Satz nicht als Geſetz gedacht werden, und das, was mit dem Willen eines bedürftigen Weſens nothwendig verbunden ist, von demſelben durch kein allgemeines Geſetz ausgeſchloſsen werden kann, ſo heiſst jenes Gebot nichts anders, als: jede Regel, die du dir machst, muſs als bloſser Satz, keinen Widerſpruch enthalten, und zweytens, dem nicht widerstreiten was in deinem Willen, als dem Willen eines ſinnlich vernünftigen Weſens, nothwendig liegt.

Wer alſo das, was als das Hauptgebot der Sittlichkeit aufgestellt worden ist, nicht dafür erkennen wollte, der könnte nur auf

die Vernunft allein als Quelle des Sittengeſetzes anzuſehen ist, ohne Rückſicht auf irgend einen zuerreichenden Zweck, der nur durch Erfahrung erkannt wird, ſo kann dieſs ſo ausgedrückt werden: Practiſche formale Grundſätze können allein Geſetze werden; materiale ſind empiriſch und können eben deswegen keine allgemeine Handlungsweiſe bestimmen.

zweyerley Weise die Gültigkeit desselben angreifen. Entweder er müsste zeigen, dass der Grundsatz des Widerspruchs kein Gesetz der Vernunft, oder, dass er nur auf die Erkenntniss der Dinge, auf das Wissen, nicht aber auf die Handlungen der Menschen anwendbar sey. Das erste ist schlechterdings unmöglich, und das zweyte nur unter der Bedingung gedenkbar, dass Vernunft überhaupt nichts mit den Handlungen der Menschen zu thun habe, sondern die bloss thierische Natur derselben entscheide; denn ohne Gesetz ist Vernunft nur ein leerer Name. Er könnte also auch nicht eine einzige Forderung an irgend einen Menschen machen, und eben so wenig für seine eignen Handlungen eine einzige Regel als unveränderlich ansehen. Wer nur verlangt, dass ihm kein Mensch das Leben nehme, wer nur anerkennt, dass ein grösseres Gut einem geringerern vorzuziehen sey, der sagt schon dadurch, dass das Grundgesetz der Vernunft die Handlungen der Menschen leiten soll. Dasselbe auf eine einzige Handlung anwenden, und ihre

moraliſche Nothwendigkeit daraus herleiten heiſst, daſſelbe als entſcheidend überhaupt anerkennen. Wo ſollen die Ausnahmen anfangen? Wer — was bestimmt ſie? — Ist die Vernunft nicht die Richterin, ſo ist nichts in den Menſchen, das unter ihnen, auch nur in einem einzigen Falle, ein durchaus gleiches Urtheil hervorbringen könnte. Derjenige, welcher das Leben eines andern geringer als eine Summe Geldes ſchätzt, oder durch List und Betrug ſich bereichert, kann nie von der Strafwürdigkeit ſeiner Handlungen überzeugt werden, wenn der aufgestellte Grundſatz nicht als allgemeingültig angenommen wird; und eben ſo wenig kann derjenige, welcher für eine augenblickliche Lust das Glück ſeines Lebens hingiebt, oder ſich ſogar dem Tode weiht, als unvernünftig gedacht werden, wenn die Vernunft nicht überhaupt die Handlungen der Menſchen leiten ſoll. Allein dieſs letztere behauptet wohl niemand ſo leicht. Es liegt in dem Bewuſstſeyn eines jeden Menſchen, daſs, ſo wie ſeine Erkenntniſs, auch ſeine Handlungen von der Vernunft

bestimmt werden können und ſollen. Es ist dieſs eine Thatſache der Vernunft, wie Kant ſagt, und ſie ist hinlänglich, um einzuſehen, wie alle Begriffe, die ſich auf Sittlichkeit beziehen, entstanden ſind.

Wenn die Kräfte, die in der Natur des Menſchen liegen, ſo weit entwickelt ſind, daſs er nicht mehr von bloſs thieriſcher Lust unwiderstehlich hingeriſſen wird, ſondern zur Hervorbringung und zur Sicherung angenehmer Empfindung, Regeln und Grundſätze befolgt: ſo unterwirft er hernach ſelbst dieſe der Prüfung eben ſo, wie er zuvor die einzelnen Gefühle der Lust und Unlust zuſammen zu faſſen und in Eins zu verbinden ſuchte. Regeln, die in ſich ſelbst einen Widerſpruch enthalten, oder doch mit ſeinem ganzen Willen streiten, kann er, als ſinnlich vernünftiges Weſen, das nicht bloſs angenehme Gefühle zu ſeinem unmittelbaren Zwecke macht, das nicht nur empfindet, ſondern auch denkt, und das, in der letzten Rückſicht wie in der ersten, einer festgestellten, in ſeiner Natur

liegenden Norm unterworfen ist — solche Regeln kann der Mensch, als ein solches Wesen, nicht für gut halten, weil er sie nicht als wahr zu denken vermag, und dieselben der Einheit widerstreiten, auf welche die Vernunft in allen ihren Verrichtungen hinweist.

Wirft er also die Frage auf: was soll ich in Absicht meiner, was in Absicht anderer thun, dass ich nicht mit mir selbst in unaufhörlichen Widerspruche lebe: so entstehn aus der Beantwortung dieser Frage die Begriffe von Recht und Unrecht, von Pflichtmäfsigkeit und Pflichtwidrigkeit, von Unschuld und Schuld, von Tugend und Laster. Der Hauptsache nach sind diese Begriffe überall gleich, und sind es eben deswegen, weil sie nicht von der Erfahrung abgezogen, sondern unmittelbar aus der Vernunft geflossen sind. Sobald diese, die in ihrem Wesen bey allen Menschen gleich ist, nur so weit entwickelt wird, dass sie ihnen die Nothwendigkeit allgemeingültiger Grundsätze aufdringt:

ſo zeigt ſie ihnen auch, durch die Allgemeingültigkeit, die unveränderliche Beſchaffenheit derſelben. Wird dieſe hier mehr, dort weniger, und ſelten ganz gefaſst: ſo liegt die Schuld hauptſächlich in den Neigungen, welche die Menſchen, ſo uneingeſchränkt als möglich, mit der Geſetzmäſsigkeit zu vereinigen ſuchen. Dieſer ſich zu unterwerfen, fällt der Sinnlichkeit freylich ſchwer. So wie aber der Menſch eine gute practiſche Regel, die ſich auf angenehme Empfindungen bezieht, nicht dadurch für fehlecht erklärt, weil er ſie nicht immer befolgt: eben ſo wenig kann er die Geſetzmäſsigkeit deswegen, als nichtig anſehn, weil ſeine Neigungen ihn verhindern, dieſelben ſtets vor Augen zu haben! Sie liegt in der Natur des Menſchen eben ſo, als der Trieb nach Vergnügen, nur mit dem Unterſchiede, daſs dieſer untergeordnet ſeyn, und jene immer mehr Gewalt über denſelben erhalten ſoll.

Fragt man nun, worauf dieſe Unterordnung beruhe, ſo kann keine andere Antwort gegeben werden, als: weil es in unſerm Bewuſstſeyn liegt, daſs Vernunft etwas höheres als Sinnlichkeit iſt, daſs die Abhängigkeit von dieſer den Menſchen herabwürdiget, und daſs die Herrſchaft von jener ihn erhebt. Alle lebloſe Dinge, und alle vernunftloſe Weſen haben nur in ſo fern einen Werth, als ſie zur Erreichung irgend eines Zwecks, zur Befriedigung von ſinnlichen Neigungen dienen; und dieſe letztern haben ſo wenig einen unbedingten Werth, daſs es ſelbst der Wunſch eines vernünftigen Weſens ſeyn kann, von denſelben frey zu ſeyn. Wie viel Vergnügen ein jeder genieſsen wolle, dieſs iſt an und für ſich etwas gleichgültiges, aber nicht ſo, wie vernünftig er ſeyn wolle. Ja! der Wunſch, von allen ſinnlichen Neigungen ſich immer mehr los zu machen, könnte nur deswegen bezweifelt werden, weil man keinem Menſchen dieſe Hoheit zutraut; aber die Vernunft in einem Stande der Beſonnenheit verlieren zu wollen, dieſs würde allgemein als

eine Erniedrigung angesehen werden, deren kein Mensch fähig seyn soll.*)

Der Grund dieses Urtheils, welches sich vielen Menschen nur durch ein Gefühl ankündigt, ist nun wohl kein anderer als dieser, dass die Vernunft das eigentliche Wesen des Menschen ausmacht.**) Er ist das was er ist, und auch die Natur ist das was sie für ihn ist, hauptsächlich durch Vernunft. Ohne sie vermag er wenig oder nichts. Durch sie bestimmt er den Werth der Dinge, macht sich Zwecke und findet die Mittel zur Ausführung derselben, unterwirft sich die lebloſe und lebendige Natur, versteht oder findet

*) Blödsinnige, ja selbst eigentliche Rasende, haben aller Wahrscheinlichkeit nach weit mehr Genuſs, als die meisten Menschen, die im Gebrauch ihrer Vernunft sind. Wie aber würde man den ansehen, der zu jenen zu gehören wünschte?

**) Dieses Gefühl von der Hoheit der Vernunft ist eigentlich das, was man moralisches Gefühl nennt.

ihre Geſetze, macht ſich ſelbſt die Regeln ſeines Verhaltens, kann ſie zu allgemeinen Geſetzen erheben, und ſchreibt ſich deswegen eine Freyheit zu, die ihn von allen ihm bekannten Weſen unterſcheidet. *) Einer ſolchen Kraft, die alle übrigen bis auf einen gewiſſen Grad lenken kann, und wirklich lenkt, gebührt ein eben ſolcher Vorzug, als der organiſirten und lebendigen Natur vor der todten Maſſe. Die Vernunft für geringer halten, als die ſinnlichen Kräfte und alles was ſie bewirken, hieſse: das Vermögen zu urtheilen dem, was beurtheilt wird; die Kraft allen Dingen ihren Werth zu beſtimmen, dem was geſchätzt wird, das Lebendige dem Todten nachſetzen. **)

*) Das Gefühl dieſer Freyheit findet ſich in jedem Menſchen mehr oder weniger. Worin der höchste Begriff derſelben beſtehe, wird im Folgenden gezeigt werden.

**) Wenn aber der ſinnliche Theil unſers Weſens urtheilen könnte? — dann wäre es Vernunft und nicht das was er iſt.

Ist nun Vernunft das Höchste, was der Mensch besitzt, sieht er sie selbst so an: so ist klar, dass die Gesetze, durch welche sie nur das ist, was sie ist, auch über alles, was sonst Gesetz heissen mag, geachtet werden müssen, und dass das Sittengesetz insbesondere, als die Richtschnur unserer Handlung, anzusehn ist; so ist ferner klar, warum bey allem Widerstreit der Sinnlichkeit, bey aller Unvollkommenheit der Systeme über Sittlichkeit, die Begriffe von dieser sich immer dem Menschen wider seinen Willen aufdringen, und Achtung denen nie versagt worden ist, welche nichts höheres als Pflicht und Tugend kannten.

Mit diesem Urtheile über die Hoheit der menschlichen Natur, ist ferner verbunden, dass jeder Mensch, vermöge seines Werths, sich als Zweck ansieht, und nicht als blosses Mittel zu andern ihm fremden Zwecken gebraucht seyn will. Er verlangt, dass das was er selbst leisten soll, auch ihm geleistet werde.

Daher eine ganz andere Empfindung entsteht, wenn wir von einem Menschen, mit seinem Willen, als wenn wir von einem Thiere verletzt werden. Daher der Unwille, wenn wir, wider unser Wissen und Willen, zu Dingen gebraucht werden, welche unsre Vernunft nicht gut heisen kann. Eben dadurch, dass der Mensch diese besitzt und durch sie seine Zwecke bestimmen kann, will er nicht, dass sie von andern bestimmt, noch weniger, dass er zu solchen, die den seinigen ganz entgegengesetzt sind, gebraucht werde. Das, was er auf diese Art in Absicht seiner selbst, fordert, muss er auch allen andern Menschen, als vernünftigen Wesen, zugestehen. Sie sind in seinem Urtheile ebenfalls Zwecke an sich. Da nun die Sinnlichkeit diesem Urtheile über die Würde des vernünftigen Theils unserer Natur widerstreitet, und sich selbst als höchsten Zweck aufdringen will, welchem die Vernunft bloss als Mittel dienen soll: so kann das Sittengesetz auch so ausgedrückt werden: Handle so, dass du die Vernunft, weder in deiner

Perſon *) noch in der Perſon eines andern, als bloſses Mittel, ſondern als Zweck zugleich anſiehst, und beförderе daher alle diejenigen Zwecke, die mit dieſem in Verbindung ſtehen. **) Die Anwendung dieſes Geſetzes mögen folgende Beyſpiele erläutern:

Wenn irgend ein Groſser als die Geiſsel eines Landes von mir angeſehen, und nur durch ſeinen Tod eine Linderung der mannigfaltigen Plagen gehofft würde, welche die

*) Vernunftloſe Weſen, die nur als Mittel zu etwas gut ſind, heiſsen Sachen; vernünftige Weſen hingegen, die ſich ſelbst als Zwecke anſehen, heiſsen Perſonen.

**) Da die Vernunft das unterſcheidende Kennzeichen der Menſchheit iſt, ſo kann man auch, nach Kant, das Sittengeſetz ſo ausdrücken: Handle ſo, daſs du die Menſchheit ſowohl in deiner Perſon, als in der Perſon eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloſs als Mittel brauchest.

Bewohner deſſelben treffen, ſo fragt ſichs: darf ich den wahren oder vermeinten Tyrannen meuchelmörderiſcher Weiſe umbringen? An und für ſich ist es eine ausgemachte Sache, daſs in der bürgerlichen Geſellſchaft kein Menſch gemordet werden darf. Sollte in dem vorliegenden Falle eine Ausnahme gemacht werden, ſo könnte dieſs nicht anders geſchehen, als daſs ich meine Perſon bloſs zum Mittel machte, andern einen leidlichen Zustand zu verſchaffen, und folglich das Sittengeſetz verletzte. *) — Ein zweyter Fall ſey dieſer: Ein redlicher und arbeitſamer Mann treibt irgendwo einen Handel, der ihn und ſeine Familie nährt, der aber dazu nicht mehr hinreichend ſeyn würde, wenn ein andrer Mann ſich an eben den Orte, mit eben dem Nahrungszweige beſchäftigen und den Vortheil wenigstens theilen wollte. Nun

*) Auf dieſe Weiſe ist jene Frage leicht entſchieden. Wird, wie es nicht ſelten geſchieht, das allgemeine Beste zum Maſsstab einer ſolchen Handlung gemacht, ſo ist nie auf eine bestimmte Antwort zu kommen.

habe ich gewisse Kenntnisse, die mir einen glücklichen Fortgang meiner Geschäfte sichern würden, wenn ich mich an jenem Orte niederliesse, ich frage mich aber zuvor noch, ob es auch nicht der Pflicht zuwider sey? Sehe ich nun, dass, wenn ich ihr treu seyn will, ich die vernünftigen Zwecke eines Menschen nicht stören darf: so ist es gleich entschieden, dass ich so lange die Absicht nicht ausführen darf, als mir nicht alle Mittel fehlen an einem andern Orte, oder auf eine andere Art mein Leben zu erhalten.

Diese beyden Beyspiele enthalten die Beurtheilung einer strengen und einer sogenannten verdienstlichen Pflicht gegen andere. Folgende werden zeigen, dass nach dem aufgestellten Gesetze auch die Pflichten gegen uns selbst, beurtheilt werden können.

Wenn jemand zwischen Tod und Leben zu wählen hat, und jener unausbleiblich erfolgt, wenn er sich nicht einer schmerzhaften Operation unterwerfen will, dieses aber

durch dieſelbe gerettet werden kann, und die Frage aufgeworfen wird: iſt es gleichgültig, ob er das eine oder das andere wähle: ſo muſs ſie verneint werden, ſobald bedacht wird, daſs die vernünftige Natur bloſs als Mittel gebraucht werden ſoll, einen Schmerz abzuwenden. Ihr Daſeyn zu erhalten, muſs ihr Wille ſeyn, wenn ſie ſich als höchsten Zweck betrachtet, und dieſem Willen, der ſich auf ſie ſelbst bezieht, der *ſinnlichen* Natur unterwerfen, heiſst pflichtwidrig handeln. Hieraus kann auch die Frage über den Selbstmord entſchieden werden. Wer ihn begeht, gebraucht allemal ſeine Perſon bloſs als Mittel zur Abwendung eines ſchmerzvollen Zuſtandes. Sähe er ſie als höchsten Zweck an, ſo würde er ſich nicht zerſtören wollen, um jenem zu entgehen. *)

*) Bey Beurtheilung dieſer Frage kann die Unſterblichkeit der Seele nicht in Betrachtung gezogen werden. Der Glaube daran, wenn er nur auf die Vernunft, und nicht auf eine Offenbarung gegründet wird, kann nur aus dem Sittengeſetze hergeleitet wer-

Da die Pflicht das Leben zu erhalten, unmittelbar aus dem Begriffe von der vernünftigen Natur, als höchstem Zwecke, folgt: so gehört sie zu den vollkommenen Pflichten. Als unvollkommene Pflicht wird das angesehen, was sich auf einen Zweck bezieht, der nur als Mittel zur Beförderung des Hauptzwecks angesehen werden kann. Wie die Entscheidung über solche Pflichten, in Absicht unsrer selbst, nach jenem Gesetze bewerkstelligt werden könne, wird folgendes Beyspiel zeigen.

Zwey Personen sind über die Ausführung irgend einer rechtmäfsigen Absicht übereingekommen, worin sie beyde ihren Vortheil finden. Allein die Eine glaubt hernach einzusehen, dafs jene Absicht noch besser durch einen Dritten erreicht werden könne, als durch den, welcher Anfangs zur Theilnahme

den. Er darf also nicht über das entscheiden, was dieses an und für sich betrachtet als nothwendig darstellt, eben so wenig als die Folge den Grund, oder die Wirkung die Ursache bestimmen kann.

bestimmt war, fühlt sich zwar durch den Vertrag gebunden, giebt aber doch nicht undeutlich zu verstehen, dass sie denselben bereue. — Ob nun derjenige, der als unnütz bey der Unternehmung angesehen wird, im Allgemeinen, sich von der Sache lossagen könne, ist keinem Zweifel unterworfen. In vielen Fällen wird es sogar als edel angesehen werden. Und in der That ist es so, wenn die Ausführung jener Absicht ohne ihn besser gelingen wird, und er durch seine Lossagung nichts dabey einbüsst, als bald vorübergehende angenehme Empfindungen. Allein angenommen, die Voraussetzung des Unbeständigen sey nicht gegründet, und der Andere müsse sie für blossen Wahn halten; angenommen ferner, es beruhe auf der Unternehmung der gesicherte Lebensunterhalt dieses letzten, wenigstens auf einige Zeit, und die Hoffnung dazu könnte nicht durch eine eben so bestimmte ersetzt werden, so fragt sichs: ist es ihm erlaubt, sein Wort zurückzugeben, bloss weil es ihm unangenehm ist, als ein eigennütziger Mann zu erscheinen, oder weil

es ihm doch angenehmer seyn würde, seine Uneigennützigkeit an den Tag zu legen? Die Antwort muss verneinend seyn, wenn bedacht wird, dass ein vernünftiger Zweck, um eines bloss angenehmen oder unangenehmen Gefühls willen, nicht aufgegeben werden darf. Die Person würde als bloss Mittel gebraucht. *)

So kann das Sittengesetz, auf die zweyte Art ausgedrückt, nicht weniger die Pflichten angeben, die der Mensch zu beobachten

*) Diese Betrachtung wird bey der sogenannten Delicatesse nur zu selten angestellt. Feines Gefühl ist eine herrliche Sache, aber ohne bestimmte Grundsätze ist es dem Missbrauch nicht wenig ausgesetzt. — Der obige Fall ist nur von der Seite angesehen worden, von welcher er eine Pflicht gegen uns selbst auflegt. Es würde auch eine Pflicht gegen andre entstehen, wenn der Mann, der sein Wort zurückgeben will, einsähe, dass ohne ihn die Absicht des Andern nicht so gut erreicht werden könnte, besonders in dem Falle, dass an der Ausführung desselben viel gelegen wäre.

hat, als unter der zuerst aufgestellten Form. Auch denke man nicht, dafs diese beyden Formen einen wesentlichen Unterschied darstellen. Das Gesetz ist eins und eben dasselbe, nur von zwey verschiednen Seiten betrachtet. Wenn, als sittlichböse, alle Maximen verboten werden, die sich nicht als Gesetze denken lassen, so liegt der Grund dieses Verbots darin, dafs die Menschen, als vernünftige Wesen, sich nur allgemeingültige Regeln für ihr Verhalten machen können, und dafs folglich der einzelne Mensch, dessen Maxime nicht Gesetz werden kann, dieselbe, seiner vernünftigen Natur zuwider, blofs aus seiner sinnlichen schöpft. Mufs diese jener untergeordnet werden, so ist das umgekehrte Verfahren als moralischböse anzusehen. Hier wird nur auf die wesentliche Beschaffenheit der Regeln, nämlich ihre Allgemeingültigkeit, gesehen. Es kann aber bey einem Gesetze, ausser seinem Innhalte, noch nach dem Zweck desselben gefragt werden. Ist nun der Zweck von der Art, dafs durch die Bestimmung desselben hinlänglich gezeigt wird, was nach dem

Gesetze, das sich darauf bezieht, gethan werden muss: so ist es genug, dass dieses den Zweck angebe. Diess geschieht in dem Verbote, die vernünftige Natur in seiner eignen, oder in der Person eines andern, zum blossen Mittel zu gebrauchen. Wer diesem Verbote gemäss handeln will, der muss jeden Menschen, so wie sich selbst, als Zweck an sich ansehen, und durch diesen Gedanken die Freyheit seiner Handlungen so einschränken, dass sein Wille seiner vernünftigen Natur, die ihn als Zweck an sich darstellt, nicht zuwider sey, und mit dem Willen aller anderer Menschen bestehen könne. Diess ist aber nichts anders, als: er soll keine Maxime befolgen, die nach seinem Willen nicht allgemeines Gesetz werden könnte. Denn befolgt er diess Gebot, so schränkt er eben seine Handlungen auf solche ein, die weder mit seinem eignen, noch mit dem vernünftigen Willen anderer Menschen streiten.

Hier ist noch zu merken, dass, wenn bey dem Sittengesetze auf einen Zweck hinge-

wieſen wird, dieſer nicht ſo zu denken ist, als ob er, wie die untergeordneten Zwecke, die ſich auf unſere Glückſeligkeit beziehen, erreicht werden ſollte. Er ist im Gegentheil ſchon da, und das Sittengeſetz ſchreibt nur vor, demſelben nicht zuwider zu handeln. Es ist ein ſelbstſtändiger Zweck, der nicht bewirkt ſondern nur behauptet werden ſoll. Sieht man die Vernunft ſo an, ſo fallen alle Klagen weg, die je wider die Einrichtung der menſchlichen Natur gemacht worden ſind. Wird aber die Vernunft nur als Mittel zur Glückſeligkeit gedacht, ſo ist es allerdings wahr, daſs ein bloſs thieriſcher Instinkt beſſer als Vernunft geweſen ſeyn würde. Durch ſie kann auch der einſichtsvollſte Menſch nie mit Gewiſsheit die Mittel bestimmen, die ihn zur Glückſeligkeit führen werden. Der Haſs der deswegen bisweilen auf die Vernunft geworfen wird, und ſich gerade bey denen, welche ſie auf die mannigfaltigste Weiſe geübt haben, am öftersten einſchleicht, muſs ſogleich verſchwinden, wenn ſie als Zweck an ſich angeſehen wird. Gesteht man

ihr dieſe Würde zu, ſo hat auch das Sittengeſetz einen feſten unerſchütterlichen Grund, und alle Begriffe und Urtheile, die in Abſicht der Sittlichkeit herrſchend ſind, bekommen Wahrheit und Bedeutung. Ohne den aufgeſtellten Grundſatz hingegen, ſtreitet die gemeine Vernunft durchaus mit den philoſophiſchen Spekulationen, und Pflicht und Tugend ſind Worte, die entweder keinen, oder einen ſehr veränderlichen Sinn haben.

Nur ein formaler Grundſatz kann als Sittengeſetz gedacht werden. *)

Wenn als Sittengeſetz irgend ein Grundſatz aufgeſtellt wird, der einen auf Glückſeligkeit ſich beziehenden Zweck vorausſetzt, ſo iſt es unmöglich, allen den Einwürfen zu begegnen, welche gegen daſſelbe erhoben werden. Und dieſs hauptſächlich deswegen, weil bey der Glückſeligkeitslehre alles auf Erfahrung ankommt; Erfahrung aber nicht nur überhaupt nichts als apodictiſch gewiſs darſtellt, ſondern auch im vorliegenden Falle nicht einmal Wahrſcheinlichkeit geben kann. Sie kann nur ſagen, was da iſt, geweſen iſt und ſeyn wird, nicht aber was geſchehen ſoll, wenn es auch nicht geſchieht; und daſs ein Gebot in unſerer Vernunft liegt, welches auf ein Sollen hindeutet, iſt hin-

*) S. die Note S. 162.

länglich gezeigt worden. Nur der, welcher die Vernunft aufgiebt, kann dieſs Sollen, welches der formale Grundſatz der Sittlichkeit aufſtellt, in Zweifel ziehen. Wäre er nun bloſs deswegen von Wichtigkeit, weil er volle Uiberzeugung von der Wahrheit der Pflicht und der Tugend giebt, ſo würde es hinreichend ſeyn, ihn dargeſtellt zu haben. Allein darin beſteht nicht ſein ganzes Verdienst. Er beſtimmt zu gleicher Zeit das Weſen der Tugend, und reinigt die Begriffe, welche die Philoſophie, vor Kants Morallehre, damit verbunden hat, von allen fremdartigen Zuſätzen. Er iſt alſo auch ſelbſt für diejenigen wichtig, welche, durch ein inneres Gefühl gedrungen, an Sittlichkeit glauben, ſie aber nicht in dem reinen Lichte ſehen, welches allein ihr den höchſten Werth giebt über alles, was nur der Gegenſtand menſchlicher Wünſche ſeyn kann. In dieſer Rückſicht iſt noch zu zeigen übrig, daſs das Sittengeſetz ſeine Natur verliert, wenn ihm der Trieb zur Glückſeligkeit zum Grunde gelegt wird. Dazu dienen folgende Betrachtungen.

1) Sittliche Güte wird für eine nothwendige Eigenschaft jedes Menschen angesehen, der zur Besonnenheit gelangt ist. Dieß kann sie nicht seyn, wenn sie nur darauf hinzielt, die größte Summe angenehmer Empfindungen zu bewirken. Denn die Mittel, das wirklich zu machen, was dem Menschen das höchste und dauerhafteste Vergnügen gewähren würde, sind sehr selten in seiner Gewalt. Aber gesetzt, es käme nur auf die Gesinnung, und nicht auf die Erreichung des vorgesteckten Ziels an: so könnte ein Gesetz, das geböte, nach dem zu streben, was die meiste Glückseligkeit hervorbringt, auch deswegen nicht beobachtet werden, weil es eine Kenntniß voraussetzt, die nicht nur nicht allen Menschen, sondern nicht einmal einem Einzigen in einer gewissen Vollkommenheit zu Theil wird. Alles was sich auf jenen Zweck bezieht, ist ungewiß. „Will jemand Reichthum, wie viel Sorge, Neid und Nachstellung könnte er sich auf den Hals ziehen? Will er viel Erkenntniß und Einsicht, vielleicht könnte das nur um ein so schärferes

Auge werden, um die Uibel, die ſich für ihn ietzt noch verbergen, und doch nicht vermieden werden können, ihm nur um desto ſchrecklicher zu zeigen, oder ſeinen Begierden, die ihm ſchon genug zu ſchaffen machen, noch mehr Bedürfniſſe aufzubürden. Will er ein langes Leben, wer steht ihm dafür, daſs es nicht ein langes Elend ſeyn würde? Will er wenigstens Geſundheit, wie oft hat noch Ungemächlichkeit des Körpers von Ausſchweifungen abgehalten, darein unbeſchränkte Geſundheit würde haben fallen laſſen? Kurz, er ist nicht vermögend, nach irgend einem Grundſatze mit völliger Gewiſsheit zu bestimmen, was ihn wahrhaft glücklich machen werde.“ *) Kann nun kein Menſch die Folgen ſeiner Handlungen in dem Grade vorausſehen, in welchem er ſie vorausſehen müſste, wenn er von irgend einer That je mit Gewiſsheit ſagen wollte, ſie ſey gut, ſelbst in Rückſicht auf ſein eignes Wohlbefin-

*) Kants Grundlegung zur Metaphyſik der Sitten, S. 46.

den: so ist dieſs noch weit unmöglicher, wenn er, um das ſympathetiſche Gefühl zu befriedigen, auch an andre denkt; und je gröſser der Kreis ist, den er mit ſeinem Wohlwollen umfaſst, desto ſchwieriger wird jene Kenntniſs. Soll ſogar das allgemeine Wohl eines ganzen Staats mit in den Grundſatz der eignen Glückſeligkeit aufgenommen werden: ſo kann von tauſend Menſchen höchstens einer mit einiger Wahrſcheinlichkeit und keiner bestimmt angeben, was dem Staate in allen Fällen zuträglich ſeyn werde. Hierbey ist vorausgeſetzt worden, daſs fremdes Wohl mit in den Grundſatz der eignen Glückſeligkeit aufgenommen werde, und ſo muſs es ſeyn, wenn das Sittengeſetz nicht ein leeres Wort ſeyn ſoll. Alles aber, was über die Verbindung unſerer eigenen Glückſeligkeit mit der unſerer Nebenmenſchen, geſagt werden kann, bezieht ſich auf Sympathie, auf die Vervollkommung unſerer Kräfte und auf den Willen Gottes, und wie vielen Einwendungen die darauf gegründeten Forderungen, an jeden Menſchen ohne Unterſchied, ausge-

ſetzt ſind, ist an einem andern Orte gezeigt worden. *)

Alle dieſe Schwierigkeiten, welche ein Geſetz treffen, das ſich auf Selbstliebe gründet, heben das Weſen deſſelben auf. Denn nicht jeder Menſch kann es beobachten; er kann nicht einmal bestimmt wiſſen, was er zu thun und zu laſſen hat, um denſelben nicht entgegen zu handeln, und es wird von ihm verlangt, daſs er gewiſſe Gefühle und Kenntniſſe habe, die nicht in ſeiner Gewalt stehen. Ganz anders verhält ſichs mit dem formalen Grundſatze. Dieſer verlangt nicht, daſs etwas wirklich werde, ſondern, daſs der Wille geſetzmäſsig ſey; er enthält in ſich alles was zu wiſſen nöthig ist, um ſittlichgut zu ſeyn, und fordert nur, daſs ein vernünftiges Weſen auch vernünftig handle, und das, was ſich ihm in ſeinem Urtheile als das Höchste darstellt, auch in ſeinen Handlungen ausdrücke. Ein ſolcher Grundſatz kann als allgemeines Geſetz gedacht werden.

*) S. 47. und folg.

2) Daſs alles, was ſich auf angenehme Empfindung bezieht, nicht immer gleiche Wirkung auf einen und eben denſelben Menſchen hervorbringt, daſs die Neigungen veränderlich ſind, wird nicht nur als eine Thatſache angenommen, wovon ein jeder, welcher auf ſich und andre achtet, die Erfahrung hat; ſondern es wird dieſs, an und für ſich, als etwas gleichgültiges angeſehen, worüber keine Vorſchrift Statt finden kann. Aber das, was als guter Charakter gedacht wird, das ſoll immer gleich bleiben, das ſoll weder durch veränderte Umſtände, noch durch den Lauf der Zeit, wandelbar werden. Veränderte Umſtände werden als der Probierſtein der Tugend angeſehen, und nur dann wird ſie für ächt gehalten, wenn der Menſch, dem man ſie zuſchreibt, im hohen wie im niedern Stande, in der Jugend wie im Alter, gleiche Grundſätze befolgt. Wie dieſe Gleichheit möglich ſey, wenn das bloſse Vernunftgeſetz zur Beſtimmung des Willens, als hinreichend gedacht wird, leuchtet ſogleich ein, da es ſelbſt unveränderlich iſt, und für ſich allein

ohne irgend eine veränderliche Neigung wirkt; wie aber durch das bloſse Streben nach Glückſeligkeit, wenn die einzelne Neigungen, die ſich darauf beziehen, geſchwächt oder gar mit andern vertauſcht werden, doch Gleichheit des Charakters beſtehe — ist unbegreiflich. Eben daher, weil oft die Grundlage von guten Eigenſchaften nur vorübergehende Neigung ist, verſchwinden ſie mit dieſer. Wer in ſeiner Iugend wohlthätig war, weil Sympathie Befriedigung forderte, wird im Alter hart und geitzig, wenn das Gefühl für anderer Leiden verſchwunden ist; wer beſcheiden war, weil er die Gunst der Menſchen erlangen wollte, wird stolz, wenn er ſich nicht mehr darum bekümmert; wer fleiſsig war, bloſs weil er ein Amt erreichen wollte, wird unthätig, wenn er es erreicht hat u. ſ. w. Sollen Wohlthätigkeit, Beſcheidenheit, Fleiſs und alle Eigenſchaften, die wir in dem ſittlichguten Menſchen vereinigt denken, nicht vorübergehende Bestimmungen deſſelben ſeyn: ſo müſſen ſie auf einem unwandelbaren Grunde beruhen, und dieſer

kann kein anderer, als die, ſich immer ſelbſt gleiche, Vernunft ſeyn. Hierauf beruhet auch die Behauptung, daſs die Tugend nur Eins ist. Denn ſie wird als das Beſtreben der Vernunft zu gehorchen angeſehen. *) Die einzelnen guten Eigenſchaften, die aus demſelben entſpringen, und die auch Tugenden genannt werden, ſind nur Zweige eines und eben deſſelben Stammes. Iede als für ſich beſtehend betrachten, heiſst einen abgehauenen Ast für einen Baum halten.

3) Die Geſetze der Sittlichkeit ſollen Uibereinſtimmung unter allen Menſchen hervorbringen. Aus der Beobachtung derſelben, denkt jedermann, würde die gröſste Harmo-

*) Hohe und niedre Tugend kann nur in ſo ferne angenommen werden, als ſie dem Grade der Kraft nach, verſchieden ist. Der Beſtimmungsgrund des Willens ist bey der einen wie bey der andern eben derſelbe. Auch das noch Tugend nennen, was bloſs aus Selbstliebe flieſst, und nur zufällig mit dem Sittengeſetze übereinſtimmt, heiſst das Weſen der Tugend aufheben.

nie auf Erden entstehen. Wie könnte aber dieſe die Wirkung der Tugend ſeyn, wenn eigne Glückſeligkeit der letzte Zweck derſelben wäre? Da in dieſem Falle jeder nur ſein eignes Wohlbefinden zum Gegenstande ſeiner Handlungen machte: ſo könnte daſſelbe nur zufällig ſich mit den Abſichten anderer vertragen. Die Menſchen hätten nicht einen gemeinſchaftlichen Zweck, ſondern jeder ſeinen eignen, der nur einen gemeinſchaftlichen Namen führte. Eben deswegen, weil die Selbstliebe eines jeden oft nur auf Kosten eines andern befriedigt werden kann, herrſcht die Disharmonie, die gehoben werden ſoll. Selbst aus der edelsten Neigung, aus vielumfaſſender Menſchenliebe, kann ſie entstehen. Dieſe Neigung ist wie jede andere, drückend, wenn ihr nicht Genüge gethan werden kann, und es ist daher gar nichts ſeltnes, ihr die Gerechtigkeit aufgeopfert zu ſehen. *) Uiberdem können nicht nur über

*) Menſchenliebe, als Neigung, ist theils auf Sympathie, theils auf den Trieb ſich über

die Mittel, ſondern auch über die Gelegenheit zur Wohlthätigkeit, Streit und Neid entſpringen. Es frage ſich ein jeder, der vorzüglich Gefallen daran hat, Glückſeligkeit um ſich her zu verbreiten, ob es ihm gleichgültig ſey, von wem das Gute, das geſchehen ſoll, gethan werde, von ihm ſelbſt oder von andern; ob es ihm nicht angenehmer ſeyn würde, das Vermögen, welches ein anderer beſitzt, und zum gemeinen Besten anwendet, ſelbſt zu beſitzen und dazu anzuwenden. Ist nun ſchon bey einer, dem Anſchein nach, ſo uneigennützigen Neigung in uns ein Widerſtreben andern zu überlaſſen, was wir ſelbſt gern beſäſsen und bewirkten: ſo muſs es bey andern Neigungen, die ſich unmittelbar auf uns ſelbſt beziehen, noch weit ſtärker

andre zu erheben, (auf Stolz) gegründet, und kann pathologiſch heiſsen. Es giebt aber auch eine practiſche Menſchenliebe, die ihren Urſprung bloſs in der moraliſchen Verbindlichkeit hat. Wer dieſe beſitzt, iſt zuerſt gerecht, und thut dann ſo viel Gutes als er kann — weil es ſeine Schuldigkeit iſt, andern zu helfen.

seyn. Das Streben nach Glückseligkeit bringt also, wie Kant sagt, eine Einstimmung hervor, die derjenigen ähnlich ist, welche ein gewisses Spottgedicht auf die Seeleneintracht zweyer sich zu Grunde richtenden Eheleute, schildert: O! wundervolle Harmonie, was er will, will auch sie u. s. w. oder eine Harmonie des Willens, wie diejenige zwischen Carl dem fünften und Franz dem ersten, wenn der letzte sagte: was mein Bruder Carl will (Mayland) das will auch ich haben.

Dieses Widerspiel der Einstimmung fällt bey dem formalen Sittengesetze ganz weg. Wenn jeder Mensch die Vernunft zum höchsten Zwecke bey allen seinen Handlungen machte, so würden in der That nie entgegengesetzte Absichten Statt finden; der Wille eines jeden würde im strengsten Sinne, der Wille aller seyn. Nun ist freylich auf dieser Erde eine so allgemein herrschende Sittlichkeit nicht zu erwarten. Allein es ist genung, dass das Gesetz derselben geschickt ist, die

Einstimmung, die man sich von der allgemeinen Beobachtung der Pflichten verspricht, zu befördern.

4) Es ist kein Theil der Glückseligkeit, der nicht der Rechtschaffenheit aufgeopfert werden kann und soll. Wäre nun diese nichts als das Streben nach der möglichgröfsten Summe angenehmer Empfindungen: so hiefse jenes Urtheil nichts anders, als, man solle ein kleineres Vergnügen, um eines gröfsern willen, hingeben. Bis auf einen gewissen Grad läfst sich die Aufopferung so denken. Soll aber endlich selbst das Leben der Rechtschaffenheit nachgesetzt werden, so giebt es keine Freude, welche, sie sey noch so grofs, höher zu schätzen sey, als die Quelle aller Freuden. Auch wird derjenige allgemein für unvernünftig gehalten, der, um einer blofsen Lust willen, das Leben wagt oder gar hingiebt. Nur dann, wenn die Erhaltung desselben mit der Gerechtigkeit nicht bestehen kann, wird die freywillige Aufopferung gebilligt. Lieber alles hingeben als seine Pflicht

verletzen, das denken die Menſchen als möglich und gut; aber alles hingeben, um einen Theil oder vielmehr nichts zu erhalten, das iſt in ihren Augen Unſinn.

Mit dem moraliſchen Gefühle, als Menſchenliebe betrachtet, welche noch die Selbstliebe überwiege, würde man wohl zur Erklärung jener Forderung ausreichen, wenn nur ein ſolcher für ſich bestehender Trieb angenommen oder den Menſchen auf irgend eine Weiſe gezeigt werden könnte, daſs ſie andere mehr als ſich ſelbst lieben müſsten. — Um einen Freund, einen Wohlthäter vom Tode zu retten, ſein eignes Leben hingeben, ſtellt man ſich als möglich und als edel vor. Eben dieſs für einen unbekannten Menſchen aus Liebe thun, ſtreitet ſchon mit der allgemeinen Denkungsart. *) — Einen Freund

*) Es iſt hier nicht von der bloſsen Gefahr die Rede, in die ſich ein Menſch begiebt, um einen andern einem gewiſſen Tode zu entreiſſen, ſondern von einer wirklichen Aufopferung des Lebens.

in Wohlstand durch Aufopferung des Lebens, bloſs aus Zuneigung verſetzen, würde nicht für gut und recht angeſehen werden. Auf eine eben ſo kostbare Weiſe den Wohlstand eines fremden Menſchen retten, ist kaum gedenkbar, und würde als höchst unvernünftig betrachtet werden. *) Aber lieber den Tod leiden, als eine Ungerechtigkeit gegen ihn begehen, ohne zu fragen, wie ſich dabey ſein Gewinnst gegen unſern Verlust verhalte, das hält man nicht nur nicht für verwerflich, ſondern ſogar für nothwendig. Woher dieſes Urtheil komme, leidet keine Schwierigkeit, wenn

*) Hieraus hätten diejenigen, welche glauben, daſs der gute Character nur deswegen ſo hoch geſchätzt werde, weil er der Selbstliebe anderer zuträglich ſey, ſchon ſehen können, wie ſehr ſie ſich irren. Wäre der Egoismus wirklich der Grund der Achtung, die man der Rechtſchaffenheit erzeigt: ſo müſste jede Aufopferung für andre, ſie komme aus einer Quelle aus welcher ſie wolle, als gut betrachtet werden. Dieſs ist aber gar nicht der Fall. Verzichtleistung auf unſere Rechte, wird ſehr oft als Schwachheit getadelt, und manche Aufopferung als ein hoher Grad der Unvernunft angeſehen.

die Vernunft als der höchste Zweck des Menſchen angeſehen wird. Denn dann wird ihrem Geſetze alles untergeordnet, was ſich auf Freude und Schmerz bezieht.

5) Nach dem gewöhnlichen Urtheile der Menſchen wird zwar ein Unterſchied zwiſchen den Freuden zugegeben, deren wir fähig ſind; die gröbern werden von den feinern geſchieden; und denjenigen, die aus dem Verſtande und Herzen flieſsen, wird der Vorzug vor denen eingeräumt, welche von den körperlichen Sinnen herkommen. Wenn aber eine Frage über Recht und Unrecht entſchieden werden ſoll, ſo nimmt der gemeine Verſtand auf dieſen Unterſchied gar nicht Rückſicht. Der Ausſpruch wird gefällt, ohne im allergeringsten darnach zu fragen, ob etwa die feinern Freuden eines Menſchen dabey in Colliſion kommen können. Dieſs Verfahren hat ſeinen guten Grund, wenn das Sittengeſetz für ſich beſteht, ohne Einmiſchung irgend eines Gefühls von Lust, wenn Tugend als das Bestreben angeſehen wird,

der Vernunft zu gehorchen, und Untugend als der Hang, ſich nur angenehme Empfindungen zu Geſetzen ſeiner Handlungen zu machen. Wird aber ſelbſt die feinſte Freude dem Sittengeſetze zum Grunde gelegt, wird der ganze Unterſchied zwiſchen Tugend und Laſter nur von der Verſchiedenheit der Quellen hergenommen, aus welchen das Vergnügen fließt: ſo iſt er ſo gut als aufgehoben, und es kann in keinem einzigen Falle für alle Menſchen beſtimmt angegeben werden, was ſie thun oder laſſen ſollen. Alles hängt dann von ihrer Empfänglichkeit für gewiſſe Freuden ab. Denn ſelbſt diejenigen, welche vorzüglich geiſtig genannt werden, entſcheiden nicht über Recht und Unrecht. Geſetzt, ein Mann ſuche ſeine höchſte Glückſeligkeit im ungeſtörten Nachdenken und in der Entwickelung ſeiner geiſtigen Kräfte, er werde aber daran durch eintretenden Mangel der nothwendigſten Bedürfniſſe des Lebens gehindert, und könne demſelben nicht anders als durch einen Betrug oder durch mechaniſche Arbeiten abhelfen. Was wird er thun, wenn er

bey ſich ſelbſt denkt: die Ausbildung deiner geiſtigen Kräfte iſt das höchſte Ziel, und das Streben nach dem Vergnügen, welches aus dem Bewuſtſeyn derſelben flieſst, iſt Tugend? Iſt es ihm Ernſt mit dieſen Behauptungen, ſo wird er ſehr verſucht ſeyn zu betrügen, da die Entwickelung ſeiner Fähigkeiten durch die mechaniſche Arbeit unſtreitig leidet. Denkt er aber moraliſche Vollkommenheit ſey das höchſte Ziel, ſo liegt ſchon darin, daſs Vergnügen nicht der Zweck der Tugend iſt. Denn gewährte dieſe Vollkommenheit die höchſte Freude: ſo müſſte er ſich glücklich ſchätzen, eine Gelegenheit zu finden, wo er ſich derſelben bewuſſt werden kann. Wird er ſich aber wohl freuen, daſs er, um das Sittengeſetz nicht zu verletzen, mechaniſche Arbeit thun muſs? *)

*) Dieſs wird an einem andern Orte weiter ausgeführt werden. — Strebe nach Vollkommenheit, heiſst dreyerley: 1) Suche deinen äuſsern Zustand ſo vollkommen als möglich zu machen. 2) Bilde deine Kräfte und Fähigkeiten aus. 3) Strebe nach moraliſcher Vollkommenheit. Die beyden erſten Regeln

Ferner, wenn einmal zugegeben wird, daſs das Streben nach Glückſeligkeit der Grund aller Pflichten ſey: ſo darf man ſich nachher gar nicht wundern, wenn das gröbste Vergnügen eben ſo gut als die feinste Freude zum höchsten Geſetze gemacht, und Genuſs des Lebens, er beſtehe worin er wolle, als entſcheidend über alle Handlungen angeſehen werde. „Beruht die Willensbestimmung nur auf dem Gefühle von Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, die der Menſch aus irgend einer Urſache erwartet: ſo ist es ihm gänzlich einerley, durch welche Vorſtellungsart er afficirt werde. Nur wie ſtark, wie

beziehen ſich auf angenehme Empfindung, und müſſen der dritten untergeordnet werden. Wären ſie mit derſelben von gleichem Werthe: ſo hätte derjenige nicht Unrecht, welcher lieber betrügen, als die Erweiterung ſeiner Kenntniſse aufgeben wollte. Ist aber moraliſche Vollkommenheit das Höchste, ſo muſs immer wieder gefragt werden, worin ſie beſteht? und dann entweder ganz aufgegeben, oder nach dem reinen Vernunftgeſetze gerichtet werden.

länge, wie leicht erworben und oft wiederholt dieſe Annehmlichkeit ſey, daran liegt es ihm, um ſich zur Wahl zu entſchlieſſen. So wie demjenigen, der Gold zur Ausgabe braucht, gänzlich einerley ist, ob die Materie deſſelben, das Geld, aus dem Gebirge gegraben, oder aus dem Sande gewachſen ist, wenn es nur allenthalben für denſelben Werth angenommen wird; ſo fragt kein Menſch, wenn es ihm bloſs an der Annehmlichkeit des Lebens gelegen ist, ob Verstandes- oder Sinnesvorstellungen, ſondern nur wie viel und groſses Vergnügen ſie ihm auf die längste Zeit verſchaffen.“ *)

Alles Vergnügen ist in ſo ferne gleichartig als es auf einem in uns darauf angelegten Gefühle beruht. Wären die feinern Freuden von ganz anderer Natur als die groben: ſo könnten ſie, in Abſicht ihrer Gröſse, eben ſo wenig mit einander verglichen werden, als die Stärke der Vernunft mit der Stärke der

*) Kants Critik der practiſchen Vernunft, S. 42.

magnetiſchen Kraft. Gleichwohl wird dieſe Vergleichung oft angeſtellt und nach derſelben der Wille bestimmt. So groſs für manchen das Vergnügen ist, das geistige Beſchäftigungen gewähren: ſo wird er doch bisweilen ein grobſinnliches für gröſser halten, und wie könnte er dieſs, wenn das letztere, ſeinem Weſen nach, von dem erstern verſchieden wäre. Käme es alſo bey der Moral nur auf die Bestimmung der möglichgröſsten Glückſeligkeit an: ſo wäre Epicurs Behauptung, daſs ſinnliches Vergnügen alle unſere Handlungen bestimme, nicht zuwiderlegen. *)

*) Die Gleichartigkeit alles Vergnügens nimmt demjenigen, welches von geistigen Beſchäftigungen herrührt, nichts von ſeinem Werthe. Es ist allerdings dem ſinnlichen (im engern Verſtande) weit vorzuziehen, nicht nur, weil es von längerer Dauer, und mehr in der Gewalt des Menſchen ist, ſondern auch hauptſächlich, weil jene Beſchäftigungen ihn zu der Beſonnenheit bringen, die dem Gehorſam gegen die Vernunft günstig ist. Aber das Streben nach dieſen feinern Freuden (an und für ſich) ist nicht dieſer Gehorſam.

6) Mit der Uibertretung des Sittengeſetzes ist die Idee von Strafwürdigkeit verbunden. Gebietet nun daſſelbe nur, die möglichgröſste Glückſeligkeit zu erstreben: ſo ist das Moraliſchböſe nichts weiter als Mangel an Klugheit oder an Kraft, das, was angenehme Empfindung wirkt, zu finden und zu erlangen, oder die Uibel, die ſie zerstören, abzuwenden. Dann muſs aber die böſe Handlung nicht nur nicht der Strafe, ſondern ſogar der Vergütung würdig gehalten werden, und derjenige, der das Sittengeſetz verletzt, kann auf Mitleiden und Unterſtützung Anſpruch machen. Es ist daher unter jener Vorausſetzung unnatürlich, bey einem Kampfe zwiſchen guten und böſen Menſchen, Intereſſe an den erstern zu nehmen. Ihren Gegnern, als ſchon Elenden, muſs man wenigstens die Vortheile wünſchen, die ihnen der Mangel an Klugheit noch übrig läſst. Die Guten, die ſchon dadurch, daſs man ſie für ſolche hält, für vorzüglich glückliche Menſchen erklärt werden, können doch keinen Anſpruch auf noch höhere Glückſeligkeit machen, wenn

jene dadurch nur noch elender würden. An Belohnung für gute Handlungen ist eben deswegen gar nicht zu denken. Denn gute Handlungen sind eben die, welche glücklich machen; und wer seinen Vortheil so gut versteht, bedarf am allerwenigsten der Unterstützung.

Wendet man hierauf ein, dass sich der Böse früh oder spät, unendliche Leiden zuziehen werde, und man ihn denselben durch kleinere entziehen müsste: so kann zwar die Absicht, ihn zu bessern, bey der Strafe wohl Statt finden, aber sie ist nicht die Hauptsache. Es muss Gerechtigkeit in der Strafe seyn, ehe jene Güte eintreten kann, und fiel diese auch ganz weg, so muss der Gestrafte anerkennen, dass ihm nur wiederfahre was recht ist. Auch gestehen die Menschen, deren Vergehungen geahndet werden, gemeiniglich ein, dass sie eine Züchtigung verdienen, ohne im allergeringsten daran zu denken, dass die Absicht dabey sey, sie glücklicher zu machen.

Gesetzt aber, die Strafe habe blofs die Besserung zur Absicht: so kommt man bey dieser Voraussetzung ebenfalls auf Resultate, die dem gesunden Verstande durchaus zuwider sind.

Die Leiden, denen man den Bösen durch kleinere entziehen will, sind von zweyerley Art. Sie sind entweder von den unmoralischen Handlungen unzertrennlich, oder sie kommen nur von dem Widerstande der Menschen her. Die letztern fallen für denjenigen ganz weg, der zu erhaben in der bürgerlichen Gesellschaft ist, als dafs sie ihn erreichen könnten. Wer also bey seinen ungerechten Unternehmungen nicht zu befürchten hat, dafs ihm einst von Menschen vergolten werde, was er ihnen zufügte, wer sich den, von aussen gewirkten, Uibeln zu entziehen weifs, braucht in dieser Rücksicht nicht gebessert zu werden, und ist folglich nicht strafwürdig. *) — So denken nun

*) Wollte man einwenden, dafs kein Mensch, auch der Mächtigste nicht, gegen diese Vergeltung sicher sey, und, dafs er deswegen

wohl manche Machthaber, ſo wird aber wohl keiner denken wollen, der Grundſätze der Moral aufſtellt.

Gehen wir zu den Leiden über, welche als unmittelbare Folgen der böſen Handlungen angeſehen werden können, und denen der unmoraliſche Menſch durch Strafen entzogen werden ſoll: ſo kann man ſie unter drey Hauptpunkten zuſammenfaſſen. Sie beſtehen entweder in körperlichen Leiden oder in dem Gedanken an die Verachtung, der ſelbſt der Mächtigste nicht entgehen könnte, oder in der Unruhe des Gewiſſens. Die letzte muſs wiederum für denjenigen ganz wegfal-

als ſtrafwürdig gedacht werde, weil er dieſe Möglichkeit aus den Augen verliere: ſo würde dieſe Einwendung Kraft haben, wenn nicht unſere ganze Berechnung der Glückſeligkeit auf bloſser Wahrſcheinlichkeit beruhte, und wenn nicht oft jene Möglichkeit weit mehr zu den Unwahrſcheinlichkeiten gehörte, als hundert andere, die man aus dem Geſichte verlieren darf, ohne im allergeringsten für ſtrafbar angeſehen zu werden.

len, der tauſend Mittel zu finden weiſs, um ſeine Neigungen zu befriedigen, und recht und gut nur dasjenige nennt, was ihm angenehme Empfindungen macht. Je mehr Klugheit er beweist, dieſelben zu vervielfachen und zu erhöhen, desto beſſer muſs er ſich dünken. Daher kann er auch kaum wähnen, daſs man ihn verachte. Denn Verachtung trift, nach der Vorausſetzung, ja nur den Unklugen, der nicht verſteht die Umſtände zu ſeinem Glücke zu benutzen. Dieſelbe könnte höchſtens nur dann eintreten, wenn ſich jener Mächtige durch Ausſchweifungen körperliche Leiden zuzöge. Auf dieſe iſt alſo hauptſächlich Rückſicht zu nehmen, wenn allgemeine, für alle Menſchen paſsende, Strafwürdigkeit feſtgeſetzt werden ſoll, und ſie fällt überhaupt ganz weg, wenn der Menſch, der ſich einer böſen That ſchuldig macht, vor den Uibeln zu ſchützen weiſs, um derer willen ſie als böſe angeſehen wird. Denn das Sittengeſetz wird gar nicht übertreten, ſobald ſich der Menſch den Folgen ſeiner böſen Handlungen durch Klugheit oder Macht, zu

entziehen weiſs. Wie ſehr dieſs alles der Denkungsart des geſunden Verſtandes widerſtreitet, bedarf kaum der Erwähnung. Irrte er ſich, ſo könnte überhaupt gar kein Sittengeſetz angenommen werden. Denn von dieſem iſt die Strafwürdigkeit desjenigen, der es verletzt, unzertrennbar. Wie kann für einen Willen ein Geſetz gedacht werden, deſſen Uibertretung gleichgültig wäre? Ein Geſetz aufſtellen das beobachtet werden ſoll und die Verletzung deſſelben doch nicht für ſtrafwürdig zu halten, iſt ein offenbarer Widerſpruch. Das Sollen deutet auf Nothwendigkeit einer Handlung und Strafloſigkeit deſſen, der ſie unterläſst, ſtellt ſie als nicht nothwendig dar.

Dieſer Widerſpruch findet bey dem formalen Grundſatz der Sittlichkeit gar nicht Statt. Nach ihm beſteht die Tugend in dem Vorſatze, die Gebote der Vernunft zu ehren, ohne Rückſicht auf irgend einen Vortheil. Nicht Mangel an Klugheit, ſondern Mangel an gutem Willen iſt das Moraliſchböſe. Er-

kennt nun der Menſch an, daſs Vernunft das Höchste ist, und handelt er doch ſo, als ſey Sinnlichkeit höher als ſie: ſo kann, ſo muſs er ſein Verfahren verdammen, und die Gerechtigkeit der Strafen anerkennen, mit denen daſſelbe belegt wird.*) Auf der andern Seite kann er den Vorſatz, ſich nicht durch Lust und Unlust bestimmen zu laſſen, von der Rechtſchaffenheit nicht zu weichen, ſie koste noch ſo viel Mühe und Aufopferung, der Belohnung würdig halten. Wer als bedürftiges Weſen ſeiner Sinnlichkeit um der Vernunft willen nicht achtet, dem kann, dem ſoll man dieſs ſchwere Geſchäft erleichtern. Es liegt

*) Bey den meisten Menſchen, die zur Beſonnenheit gelangt ſind, kann man auf dieſs Gefühl von Strafwürdigkeit des Ungehorſams gegen das Sittengeſetz rechnen, und ihnen folglich ſagen, daſs ſie, um ihrer eignen Ruhe willen, ſich des Böſen enthalten müſſen. Aber eine Handlung ist nicht deswegen böſe, weil ſie Unruhe macht, ſondern ſie macht Unruhe, weil ſie böſe ist. Man muſs das Sittengeſetz ſchon erkannt haben, und auf dem Wege zur Rechtſchaffenheit

dieſs, wie das Sittengeſetz, ſelbst in unſerer Vernunft als Thatſache. Wenn ſie Glückſeligkeit zu vertheilen hätte, ſo würde ſie dieſelbe immer nach dem Grade der ſittlichen Güte vertheilen. Man kann alſo ſagen, der Tugendhafte strebe nicht zuerst nach Glückſeligkeit, ſondern nach dem, was ihn derſelben würdig macht.

7) So streng es ſcheint, aus der obersten Regel unſers Verhaltens alle Neigung, ſelbst die feinste, auszuſchlieſsen: ſo ist dieſs doch der Hoheit der menſchlichen Natur vollkommen angemeſſen. Das Sittengeſetz allein äuſſert nicht ſelten weit mehr Kraft als alle Betrachtungen über Vortheil und Nachtheil, die aus irgend einer Handlung entſpringen können. Wenn ein Kind irgend eine Neigung

ſeyn, wenn man das Wahre jener Ermahnung fühlen ſoll. Auch kann jenes Gefühl nie zum Maſsstabe des Sittlichguten genommen werden. Eben deswegen, weil man daſſelbe oft als entſcheidend anſieht, wird die Pflicht nicht ſelten verkannt.

durchſetzen will, und man ihm nur den Schaden vorſtellt, der für daſſelbe daraus entſtehen würde, ſo weiſs es eine Menge Gründe dagegen anzuführen, und oft ſolche, die man nur mit Mühe widerlegen kann; ist aber ſein Begehren von der Beſchaffenheit, daſs die Befriedigung deſſelben einem andern den Schaden zufügt, den es für ſich nicht geachtet hatte, und fragt man es, was es wohl denken würde, wenn es an ſeiner Stelle wäre: ſo erfolgt gemeiniglich ein tiefes Stillſchweigen, mit niedergeſchlagenen Augen. Eben dieſs ist der Fall, wenn man ihm auf dieſe Weiſe ſein ſchon gethanes Unrecht vorhält. Uiber allen Nachtheil, der für daſſelbe daraus entstehen kann, wenn es nicht eigentliche Strafe ist, fährt es gemeiniglich mit groſsen Leichtſinn hin. Man ſage ihm z. B. daſs ſein Geſpiele, der beleidigt worden ist, ſeine Geſellſchaft meiden, oder doch nicht mehr ſo gefällig wie vorher ſeyn werde, ſo ist die Antwort: er wird ſchon wieder kommen, er wird ſchon wieder gut werden, oder wohl gar: ich mache mir nichts daraus; auf

die oben angedeutete Vorstellung aber erfolgt oft gar keine Antwort, sondern stille Beschämung, oder höchstens Entschuldigung, die von dem Betragen des Beleidigten hergenommen wird. Gegen die Richtigkeit der Regel, nach der das Kind sich bestimmen soll, wird nie etwas eingewandt, wenn nicht der Stolz der Eltern dasselbe schon auf den Gedanken gebracht hat, dass ein wesentlicher Unterschied zwischen ihm und seinem niedrigern Gespielen sey. Auf eben diese Art lässt sich fast allein bey leichtsinnigen jungen Leuten etwas ausrichten. Alle Folgen ihrer Handlungen für sie selbst rühren sie oft gar nicht. Tausend Mittel stehen ihnen nach ihrer Meinung zu Gebote, um denselben auszuweichen, oder dieselben wieder gut zu machen; oder sie sind sogar bereit, eine Menge Uibel über sich ergehen zu lassen, um nur einer Lieblingsneigung zu folgen. Aber wenn sie augenscheinlich Pflichten gegen andere verletzt haben, oder im Begriffe sind zu verletzen, können sie durch die Vorhaltung des reinen Sittengesetzes so gefasst werden, dass

sie der Nothwendigkeit, ihr Betragen oder ihren Entschluss zu ändern, nicht widerstehen. *)

*) Es giebt freylich viele Handlungen, die nur um der Folgen willen, welche für uns selbst daraus entspringen, gut oder böse sind, und nur vermittelst derselben auf das Sittengesetz bezogen werden können. Aber selbst die Gerechtigkeit bloss dadurch empfehlen, dass die Ausübung derselben uns einen guten Namen, Freunde u. s. w. verschaffe, heisst die Sittlichkeit verfälschen, und überdiess zur Erreichung eines Zwecks, Mittel gebrauchen, die weit unwirksamer sind als die blosse Vorhaltung des Sittengesetzes. Wie sehr fehlen also diejenigen, die zur Bildung der Iugend Geschichten aufstellen, wo zufälliger Weise die Gerechtigkeitsliebe äussere Vortheile verschaft. Die Vernunft ist zwar oft mächtiger als jene Vorspiegelungen, kann aber doch durch Hinweisung auf Eigennutz in ihrer Wirksamkeit aufgehalten werden, und was ist denn Erziehung, wenn sie dieselbe mehr hindert als befördert? Bey der Wohlthätigkeit ist vielleicht Anfangs das sympathetische Gefühl nicht aus der Acht zu lassen; aber sogar über dasselbe hinausgehen und wiederum auf äussere Vortheile verweisen, muss den gröbsten Eigennutz befördern, und moralische Bildung soll doch darauf hinzielen, denselben niederzuschlagen.

Auf dieſe Thatſachen gestützt, ſind vermuthlich manche Männer auf den Gedanken gerathen, das moraliſche Gefühl ſey eine Liebe zu den Menſchen, die noch der Selbstliebe vorhergehn und ſie an Stärke übertreffe. Aus den angeführten Erfahrungen könnte allerdings eine ſolche Folgerung gezogen werden, wenn nicht andere Erfahrungen ſo ſtark widerſprächen. Eben die Menſchen, welche andern nicht Unrecht thun wollen, ſind doch gar nichts weniger als geneigt, ihr Recht gegen dieſelben aufzugeben, ihren eignen Freuden zu entſagen, um ähnliche andern zufließen zu laſſen. Den Beſitz deſſen, was man rechtmäſsig erworben hat, an ganz fremde Perſonen abtreten, oder, irgend ein Gut bey ganz gleichen Anſprüchen darauf, lieber in andern Händen als in den ſeinigen ſehen, kömmt entweder auf dieſer Welt gar nicht, oder ſo ſelten vor, daſs es als eine allgemeine Erfahrung durchaus nicht angeführt werden kann. Gleichwohl müſste ſie es ſeyn, wenn die Liebe zum menſchlichen Geſchlechte überhaupt gröſser, als die Liebe zu uns ſelbst wäre.

Iene Thatſachen ſind alſo bloſs als Wirkungen des reinen Vernunftgeſetzes anzuſehen, und ſchlagen die Einwendung nieder, daſs um der Schwachheit der Menſchen willen den Geboten der Pflicht, durch die Anreitzung der Selbstliebe, Nachdruck verſchaft werden müſſe.

Von der Freyheit des Willens überhaupt.

Jeder Menſch, der nur einiger Uiberlegung über ſich ſelbst fähig ist, wird ſich bewuſst, daſs er nach gewiſſen Zwecken wirken, und daſs er, zur Erreichung derſelben, ſeine Vorſtellungen, ſeine Triebe und ſeine Gefühle, nach freyer Wahl, bis zu einem gewiſſen Grade lenken, beleben und unterdrücken kann. Sobald ſich jemand in der gewöhnlichsten Sache des Lebens vor der Handlung entſchlieſst, die verſchiedenen Seiten und Folgen derſelben zu bedenken: ſo zeigt er ſchon damit an, daſs die Vorſtellungen, die ſich darauf beziehen, mehr oder weniger in ſeiner Gewalt ſind, und durch dieſe gebietet er, in eben dem Verhältniſse, ſeinen Trieben und ſeinem Gefühle. Die Befriedigung von irgend einer Neigung mag noch ſo viel Vergnügen verheiſsen, ſo kann er ſie doch durch irgend eine Vorſtellung abweiſen. Wer gern

ſeinen Gaum kitzelt, kann ſich durch die Vorſtellung von den nachtheiligen Folgen, welche dieſe oder jene leckerhafte Speiſe für ihn hat, abhalten laſſen, dieſelbe zu genieſſen; ja, durch die oft wiederholte Vorſtellung von jenen Folgen, kann er ſogar das angenehme Gefühl, das der bloſse Anblick jener Speiſe Anfangs in ihm erweckte, ganz unterdrücken, und ſo am Ende nicht die geringste Begierde mehr darnach empfinden. Eben ſo kann derjenige, welcher einen, dem Anſchein nach, unwiderſtehlichen Hang zur Pflegung der Ruhe fühlt, ſich von dem Gedanken, daſs ſie zu der Zeit, als er ſich derſelben zu überlaſſen wünſcht, ihn um die Gunst ſeines Fürsten bringen würde, zu einer Munterkeit zwingen, die nicht die allergeringste Müdigkeit durchſchimmern läſst. *)

*) Der Baron Tott erzählt in ſeinen Denkwürdigkeiten über die Türkey ein merkwürdiges Beyſpiel von der Kraft, welche Vorſtellungen über den Körper haben. Ein vornehmer Türke hatte ſich in Wein ſo berauſcht, daſs ihm noch kaum einige Beſinnungskraft übrig blieb, als ihm gemeldet

Hat der Menſch dieſe Gewalt über die unmittelbar ſinnlichen Eindrücke, und über ſeine Gefühle, bis zu einem gewiſſen Grade erlangt, und ſtellt er vor jeder Handlung Uiberlegung über das an, was er zu thun oder zu laſſen hat: ſo können ihn dabey zweyerley Vorſtellungen beſtimmen, der Gedanke an Glückſeligkeit, oder der an Geſetzmäſsigkeit. Bey dem ersten kommt es auf Benutzung der Erfahrungen an, die er entweder an ſich ſelbst gemacht hat, oder auf das Zeugniſs anderer glaubt. Wer gar nicht denkt, daſs böſe Folgen aus einer Handlung entſtehen können, der wird, wenn ſie ihm Vergnügen verſpricht, dieſes zu erhalten ſuchen. Wer unter mehrerern Gegenſtänden zu wählen hat,

wurde, daſs ein Polizeybeamte ſich ſeinem Hauſe nähere. Augenblicklich befahl jener, man ſolle dieſem ſagen, er ſey in der Moſchee. Dahin gieng er, der zuvor nicht ſtehen konnte, auch wirklich, und kam nach einigen Minuten mit ſolchem Anſtande, und ſo gefaſst zurück, daſs der Polizeybeamte auch nicht den entfernteſten Gedanken an einen Rauſch haben konnte.

der strebt nach denen, welche entweder die gröſste, oder die dauerhafteste Lust gewähren. Um die eine, oder die andere zu erhalten, ist oft lange Mühe und groſse Anstrengung nothwendig. Es muſs alſo die Unannehmlichkeit der Mittel gegen die Annehmlichkeit der zuerreichenden Abſicht gehalten werden. Es entstehen dadurch oft ſehr verwickelte Aufgaben. Da nun dem Menſchen ſo viel auf ſeine Glückſeligkeit ankommt: ſo ist es allerdings von Wichtigkeit, bey jeder Sache, die Lust oder Unlust hervorbringt, auch im Allgemeinen zu erforſchen, in wie fern ſie mit unſerm Streben nach Glückſeligkeit überhaupt übereinstimme oder streite; und es ist ein Geſchäft der Vernunft, den Werth eines jeden Guts, ſo viel als möglich, zu bestimmen, und eine Rangordnung unter allen Dingen, die ſich auf Lust oder Unlust beziehen, festzustellen. Vermittelst der Erfahrung, ſucht ſie die Fragen zu beantworten: wie lebhaft, wie dauerhaft ein Vergnügen oder Miſsvergnügen ſey, wie leicht erworben, und wie oft wiederholt das

eine, und wie leicht vermieden oder überwunden das andere werden könne.

Das Ideal der Glückſeligkeit, das auf dieſe Weiſe entſteht, kann aber nicht an alle Menſchen gleiche Gebote enthalten. Die Verſchiedenheit der Anlagen, der Ausbildung, der Umſtände und Verhältniſſe macht die Regeln, die ſich auf Glückſeligkeit beziehen, zu bloſſen Rathſchlägen. Denn es ist unmöglich, theils zu wiſſen, was für jeden Menſchen das gröſste Vergnügen ſey, theils immer die Mittel anzugeben, durch die der Zweck erreicht werden könne. Es kommt hierbey auf die Empfänglichkeit für eine gewiſſe Art von Lust, und auf die Möglichkeit an, ſich dieſelbe nicht nur überhaupt, ſondern ſo zu verſchaffen, daſs ſie von der ganzen Summe angenehmer Empfindungen nicht mehr nehme, als ſie dazu beyträgt. So lange alſo nur auf die Annehmlichkeit des Lebens Rückſicht genommen wird: ſo läſst die Vernunft einem jeden frey, Vergnügen und Miſsvergnügen da zu ſuchen, und zu vermeiden,

wo die individuelle Beſchaffenheit ſeiner Neigungen und Verhältniſſe ihn das eine verheiſst, und das andere befürchten läſst.

Es ist z. B. wohl wahr, daſs geistige Freuden von längerer Dauer ſind, und öfterer wiederholt werden können, als die ſinnlichen. Aber umſonst würde die Vernunft ſie dem empfehlen, der ſie nie geſchmeckt hat, und, entweder ſeinen Anlagen, oder ſeiner Erziehung und ſeinen Verhältniſſen nach, dieſelben ſich nicht zu verſchaffen vermag. Eben ſo ist nicht zu läugnen, daſs das Streben nach groſsen Dingen mit vieler Mühe, Sorge und Unruhe verbunden, und, bloſs um der Glückſeligkeit willen, die das zu erreichende Ziel verſpricht, ſchwerlich vielen Perſonen anzurathen ist. Wer aber alle dieſe Beſchwerlichkeiten nicht achtet, dem kann es doch nicht zur Nothwendigkeit gemacht werden, den Zweck, nach dem er strebt, aufzugeben — wenn gleich die Wahrſcheinlichkeit nur gering ſeyn ſollte, daſs er ihn erzielen werde. Kurz, die Vernunft kann weder allein, noch

in Verbindung mit Erfahrung, von irgend einer Sache in der Welt, die sich nicht auf die ersten Bedürfnisse des Lebens bezieht, oder nicht unmittelbar physischen Schmerz erzeugt, mit Gewissheit lehren, dass sie immer mit Lust oder Unlust verbunden seyn, oder dass sie nothwendig mehr Vergnügen, als eine andere gewähren müsse. Wenn also der Mensch, unter Gegenständen, die sich auf Annehmlichkeit beziehen, wählt: so hat er eigentlich kein anderes Gesetz als die Befriedigung seiner Neigungen.

Aber ganz anders ist es mit der Erfüllung der Pflicht. Darüber stellt die Vernunft, wie wir gesehen haben, ein Gesetz auf, das ohne Ausnahme Gehorsam fordert, und in dem Bewusstseyn eines jeden Menschen liegt, der den Gebrauch der Vernunft hat. Wie nun der Mensch durch die Vorstellung eines entfernten Guts, sich von dem Genusse einer kurzen Lust abhalten lassen, wie er selbst einen grosen Schmerz freywillig wählen kann, um

einem längern zu entgehen; so soll er sich durch die Vorstellung des Sittengesetzes bestimmen, keine Handlung zu thun, die demselben zuwider ist. Verspräche sie ihm auch noch so grosse und mannigfaltige Lust, so soll der Gedanke der Pflichtwidrigkeit ihn an der Vollziehung derselben verhindern. Unter den Annehmlichkeiten des Lebens kann er nach Gefallen wählen, aber unter der Bedingung, dass sie ihn weder unmittelbar noch mittelbar von der Erfüllung der Pflicht abhalten. Ja noch mehr! Es ist nicht genung, dass seine Handlungen der Pflicht nicht zuwider sind; nur bey der Rücksicht auf diese können jene als gut angesehen werden. Wenn zwey Männer gerecht richten, der eine, weil er sich vor der Strafe fürchtet, die ein ungerechtes Urtheil nach sich ziehen könnte, und der andere, weil er überhaupt kein Unrecht thun will: so hat nur die Handlung des letztern moralischen Werth. Denn nicht sowohl auf das was geschieht, sondern, warum es geschieht, kommt es bey der Sittlichkeit an; nicht die Handlung selbst, sondern der Wille

ist das, was den Menschen als sittlich oder unsittlich darstellt. Nothwendig scheint es dabey freylich nicht, dass der gute Mensch sich in jedem Falle deutlich bewusst werde, dass er um der Pflicht willen irgend etwas thue oder unterlasse. Er kann nach und nach eine gewisse bestimmte Richtung zum Guten bekommen, die ihn in vielen Fällen einer langen Uiberlegung überhebt. Allein je reiner und vollkommener seine Tugend werden soll, desto deutlicher müssen sich ihm auch die Grundsätze darstellen, die er zu befolgen hat, und desto mehr muss er seinen Verstand üben, sie auf das wirkliche Leben anzuwenden; nur dadurch kann er es immer weiter in dem Vorsatze bringen, dem Sittengesetze gemäss zu handeln, und, wenn zwischen der Erfüllung von diesem, und der Bewirkung seiner Glückseligkeit, zu wählen ist, die erstere der letztern vorzuziehen.

So schwer es nun auch ist, diesen Vorzug immer in seinen Handlungen auszudrücken, so fordert ihn doch das Sittengesetz unnach-

läſslich, und kein Menſch ſpricht den andern von dem Gehorſam gegen daſſelbe frey. Entſchuldigen können wir wohl andere, wenn wir einſehen, daſs die Schwierigkeiten, die ſich gegen die Pflicht erheben, ſehr groſs ſind, entſchuldigen können wir in dieſem Falle auch uns ſelbst. Aber dieſe Entſchuldigungen beziehen ſich immer auf die Schwachheit der Menſchen, nicht darauf, daſs es gleichgültig ſey, ob man recht thue oder nicht; nicht darauf, daſs es auſſer der Gewalt der Menſchen überhaupt ſey, der Pflicht alles aufzuopfern, was ihnen als ſinnlichen Weſen angenehm ist; nicht darauf, daſs es ſein Vorſatz nicht ſeyn könne und nicht ſein ſolle, demſelben treu zu bleiben. Die beste Entſchuldigung die man im Falle einer übertretenen Pflicht vorbringt, und die allein als volle Rechtfertigung angeſehen wird, besteht darin, daſs eine andere Pflicht höher ſey als die verletzte, und daſs beyde nicht hätten zugleich erfüllt werden können. Läſst ſich nicht hierdurch irgend eine Handlung beſchönigen: ſo ſucht ſie der, welcher ſie ge-

than hat, gemeiniglich zu verbergen,*) und giebt damit einen Beweis, dafs er glaubt, er habe ſie nach dem Urtheile der Menſchen nicht nur nicht unternehmen ſollen, ſondern auch unterlaſſen können. Hierauf bezieht ſich auch das Miſsvergnügen, das diejenigen empfinden, welche den Vorſatz haben, ſittlichgut zu ſeyn, wenn ſie demſelben in irgend einem Punkte untreu geweſen ſind. Daſs ſie ihm nicht würden haben treu bleiben können, wenn ſie auch alles gethan hätten, was in ihrer Gewalt stand, ist ſelten oder nie

*) Ich ſage gemeiniglich. Denn zu leugnen ist es nicht, daſs ganz verwilderte Menſchen eine Ausnahme machen, und daſs die Verborgenheit hauptſächlich dann geſucht wird, wenn die strengen Pflichten verletzt worden ſind. Bey den Gewiſſenspflichten, wo es nicht darauf ankommt, etwas böſes zu unterlaſſen, ſondern etwas gutes zu thun, wird die Schaam ſchon dadurch geſchwächt, daſs nach dem Urtheile der Menſchen viele Umſtände in Betrachtung gezogen werden müſſen, und daſs die Entſcheidung darüber einem jeden ſelbst zu überlaſſen ist.

ihr Urtheil. Mit dieſem würde ſogleich jeder Vorwurf verſchwinden, den ſie ſich, in Abſicht ihres Betragens, machen. Wer nicht anders handeln konnte, als er wirklich handelte, muſs frey von allen Vorwürfen gedacht werden. Auch richtet ſich die Beurtheilung der Sittlichkeit oder Unſittlichkeit irgend einer That, ganz nach dieſem Ausſpruche der Vernunft. Uiberall, wo der Menſch ſeiner nicht mächtig gedacht wird, findet keine Zurechnung des Böſen Statt, das er that. In allen Zuſtänden, wo der Gebrauch der Vernunft entweder ganz aufhört, oder doch ſehr geſchwächt iſt, wird weder Wort noch That als ſtrafbar überhaupt, oder als ſo ſtrafbar angeſehen, wie im Zuſtande der vollen Beſonnenheit. Das Erſte iſt der Fall in Gemüths- und Leibeskrankheiten, das Zweyte bey plötzlichen Uiberraſchungen, wo eine ſeltne Gegenwart des Geiſtes erfordert wird, um ſtarken ſinnlichen Eindrücken einen augenblicklichen Entſchluſs entgegen zu ſetzen. Wenn bey ſolchen Gelegenheiten der Menſch auch nicht ganz frey von Schuld ge-

ſprochen wird, ſo erſcheint ſie doch durch die gehemmte Uiberlegung ſehr gemildert. Je vollkommener hingegen dieſe gedacht werden muſs, und je länger die Zeit ist, welche zu einem Entſchluſse gegeben war, desto ſchuldiger finden wir den, welcher ſich zum Böſen bestimmte. Daher der starke Unwille gegen einen Verbrecher, der tiefe Plane zu ſeinen Uibelthaten entwirft, und lange Zeit zur Ausführung derſelben gebraucht.

Auſſer dem Mangel an Beſonnenheit rechtfertigt noch eine gänzliche Unwiſſenheit deſſen, was Pflicht ist. Sie wird aber nur in wenigen Fällen, und in ſolchen gar nicht angenommen, wo ſehr wichtige Rechte gekränkt werden, deren Anerkennung als nothwendig mit dem geringsten Gebrauche der Vernunft verbunden gedacht wird. Und in der That ist es eine höchst leichte Sache, in den meisten Angelegenheiten des Lebens zu wiſſen, was Pflicht ſey, wenn man es wiſſen will.

Alle diese angeführten Urtheile sind unmittelbar mit der Annahme des Sittengesetzes verbunden. Soll man dasselbe erfüllen, so müssen wir es auch wenigstens in so weit erfüllen können, dass wir es zur obersten Regel aller unserer Handlungen machen. Und in dieser Rücksicht schreibt fast ein jeder Mensch dem andern und sich selbst einen freyen Willen, d. h. einen Willen zu, dessen Beschaffenheit bloss von dem Menschen selbst abhängt. Die blosse Frage: was sollen wir thun, setzt diese Freyheit voraus. Wir denken also, dass wir das Vermögen haben, zwischen dem Sittlichguten und Sittlichbösen oder (da das letztere nur in so fern vorgezogen wird, als es mit angenehmen Empfindungen verbunden ist) zwischen der Pflicht und der Lust zu wählen. Zwar wird dieser freye Wille auf alle Handlungen überhaupt bezogen; aber in moralischer Rücksicht kommt es nur auf die Wahl zwischen Pflicht und angenehmer Empfindung an. Der Wille (welcher hier nicht als das Vermögen zu wählen, sondern als

das Bestreben gedacht wird, dasjenige auszuführen, was gewählt worden ist;)*) wird gut oder böse genannt, nach dem er den Vorsatz enthält entweder die Pflicht der Glückseligkeit, oder diese jener unterzuordnen. Diese Erklärung kann nicht mehr befremden, wenn die Urtheile der Menschen über den guten Charakter, die in dem ersten Abschnitt angeführt worden sind, wenn die scharfen Grenzen bedacht werden, welche die Sittlichkeit von Glückseligkeit scheiden. Nicht ausgeschlossen, sondern nur untergeordnet soll diese jener werden. Auch lassen sich manche Annehmlichkeiten des Lebens mit der Tu-

*) Der freye Wille wird zwar nicht selten für das Vermögen zu wählen genommen. Wenn man z. B. von einem Menschen, der ganz von andern abhängig ist, sagt, er habe keinen Willen. Um alle Verwirrung zu vermeiden, ist es gut das Vermögen zu wählen von dem Willen zu trennen. Dieser wird durch jenes bestimmt, seine Beschaffenheit ist Wirkung von jenem als Ursache. Das Vermögen zu wählen heißt Willkühr oder Spontaneität.

gend vereinigen, aber das Einzige, das Höchste sind sie doch nicht, wornach die Menschen streben sollen. Wie nun diese Wahl zwischen dem Guten und Bösen möglich sey, wie der bloße Gedanke an Gesetzmäßigkeit den Antrieben des Vergnügens widerstehen könne — sind unauflösliche Fragen, die in eine Classe mit denjenigen gesetzt werden müssen, welche ein Grundvermögen unserer Natur betreffen. Sobald das Forschen bis auf diese gekommen ist, so ist alles Vernünfteln zu Ende. Nur die Thatsachen, die in unserm Bewußtseyn liegen, können aufgestellt und gegen Zweifel gesichert werden; das Vermögen worauf sie sich gründen, weiter zu erklären, vermag kein Mensch. Es scheint zwar nicht ganz so unbegreiflich, wie die Vorstellung eines entfernten Guts uns von einem gegenwärtigen Genusse abhalte, als, wie die Vorstellung des Sittengesetzes in uns den Vorsatz lebendig machen könne, demselben unser Vergnügen aufzuopfern. Denn in dem ersten Falle verspricht uns die Vorstellung, welche uns an einem

Genuſſe hindert, doch einen andern gröſsern, und es ist Aehnlichkeit in den Vorstellungen; in dem zweyten hingegen, ſoll oft das Angenehme von dem Unangenehmen verdrängt werden. Aber unerklärbar ist immer das, was in unſerm Gemüthe vorgeht, um uns durch die Zukunft für die Gegenwart zu bestimmen; unerklärbar ist es, wie die Vorstellungen von jener herbey geholt werden können, um die Vorstellungen von dieſer zu ſchwächen. Wäre nun auch die Unbegreiflichkeit der Bestimmung unſers Willens zur Erfüllung der Pflicht noch gröſser, ſo darf ſie uns eben ſo wenig hindern, offenbare Thatſachen für wahr anzunehmen, als die Unerklärbarkeit unſers ganzen Weſens uns hindern wird zu glauben, daſs wir ſind, was wir ſind.

Wer hat je erforſcht, oder wer wird je erforſchen, wie ein Gedanke unſern Körper in Bewegung ſetzen, wie dieſer unſerm Willen gehorchen könne? Wie wir durch unſere Sinne mannigfaltige Eigenſchaften an den Dingen auſſer uns erkennen? Wie die Unter-

ſcheidung zwiſchen dieſen und uns ſelbst, wie das Bewuſstſeyn deſſen, was in uns vorgeht, und was wir thun, möglich ſey? Wie wir Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft verbinden und trennen können? — Dieſs ſind nur einige von den vielen Fragen, die zu beantworten eben ſo unmöglich ſind als dieſe; wie bestimmen wir unſern Willen nach dem Gedanken an Geſetzmäſsigkeit? *) Ist das Sittengeſetz auſſer Zweifel gestellt, ſo muſs das, was unmittelbar daraus folgt, eben ſo wahr ſeyn. Es muſs in uns das Vermögen ſich befinden, daſſelbe zur obersten Richtſchnur aller unſerer Bestrebungen zu machen; und dieſes Vermögen ist auch nach dem Gefühle eines jeden wirklich in uns. So gewiſs aber in uns die Vorstellung

*) Dieſs heiſst nur ſo viel: was tragen wir ſelbst dazu bey, um uns nach der Erkenntniſs des Sittlichguten zu richten, nicht wie wirkt der Gedanke der Geſetzmäſsigkeit auf unſer Gefühl. Dieſs können wir noch einſehen, wie im Folgenden gezeigt werden wird.

liegt, daſs unſer Wille frey ist, und die Bestimmung deſſelben bloſs von uns ſelbst abhängt: ſo erheben ſich doch gegen den Glauben an dieſe Freyheit, wichtige Schwierigkeiten, die nicht mit Stillſchweigen zu übergehen ſind.

Wenn man den Menſchen nur von ſeiner reinmoraliſchen Seite betrachtet, und nur auf das Rückſicht nimmt, was die Vernunft gebietet, ſo ſind die Geſetze derſelben klar und unzweifelhaft. Allein dieſelben ſcheinen andern Geſetzen zu widerſprechen, die eben ſo gewiſs in unſerer Natur liegen, und ohne welche wir nicht die geringste Kenntniſs, weder von uns ſelbst, noch von den Dingen auſſer uns haben könnten. Erfahrungen zu machen und ſie zu verbinden, Schlüſſe daraus zu ziehen und unſere Handlungen darnach einzurichten, wäre uns unmöglich, wenn wir nicht die Begriffe von Urſache und Wirkung auf alles, was in der phyſiſchen und moraliſchen Welt geſchieht, ſo anwendeten, daſs wir die Urſache von irgend einer Erſchei-

nung, ſelbſt als Wirkung von einer andern Urſache, und dieſe letztere nicht weniger als in einer dritten gegründet anſähen. Auf dieſe Weiſe entſteht eine ununterbrochene Kette, wovon immer ein Glied durch alle vorhergehenden bestimmt wird. Nur durch dieſe Verbindung aller Dinge ist es uns gelungen, die mechaniſchen und chemiſchen Naturgeſetze zu erkennen, und ſelbſt Geſetze zu erforſchen, nach welchen die Fähigkeiten des Menſchen ausgebildet und ſeine Triebe geleitet werden können. Wer ſchreibt nicht, um bey den letzten ſtehen zu bleiben, der Erziehung, der Staatsverfaſſung, den mancherley Verhältniſsen, in welchen die Menſchen leben, den gröſsten Einfluſs auf die Sittlichkeit derſelben zu? Was würden wir für dieſelbe thun können, wenn ſie, als Wirkung, nicht von den mancherley Anstalten abhienge, die zur Beförderung derſelben gemacht werden? Werden dieſe Fragen nun ſo beantwortet, wie ſie der geſunde Verstand beantworten muſs: ſo ist es ſchwer, mit der Verſchiedenheit der Umſtände, in welchen

ſich die Menſchen befinden, jenes Vermögen, zwiſchen Gut und Böſe frey zu wählen, zu vereinigen. Auf der einen Seite iſt es offenbar von äuſsern Urſachen abhängig, und auf der andern wird es doch als unabhängig angenommen. Daher ſehen einige Philoſophen jenes Gefühl von der Freyheit des Willens, als eine bloſse Täuſchung an. Wir ſind uns, ſagen ſie, der in unſerer Natur verborgenen Urſachen zur Willensbestimmung nicht bewuſst; wir vergleichen bey einem Entſchluſse nur die nächsten Gründe und Gegengründe mit einander, und glauben, ſie aus uns ſelbst zu ſchöpfen, weil wir die ganze Reihe von Zuſtänden, durch welche wir gegangen ſind, um auf dieſe Gründe zu kommen, nicht mit einem Blicke überſehen können; in der That aber können wir ſie bey genauer Uiberlegung gemeiniglich ſo weit verfolgen, daſs es einleuchtend wird, wie wenig ſie des Menſchen eignes Werk ſind. Hängt nun von ihrer Kraft die Bestimmung unſers Willens ab: ſo iſt es offenbar, daſs wir zu jeder Zeit handeln, wie wir handeln müſſen, und die

Wahl, die uns frey ſcheint, iſt eben ſo nothwendig als, nach den mechaniſchen Geſetzen der Natur, die Wirkung lebloſer Kräfte. Wenn auch das Sittengeſetz in der Vernunft liegt, ſagen ſie weiter, ſo iſt es doch nicht genung es zu erkennen; es gehört eine lange Uibung dazu, um dieſer Erkenntniſs nur einigermaſsen zu folgen. Wem nun dieſe Uibung nicht zu Theil ward, wer von Jugend auf eine Menge Vorurtheile einſog, und die Menſchen, die ihn umgaben, nie nach Recht und Unrecht fragten, ſondern ſtets Neigungen folgen ſah, die nur auf Annehmlichkeiten hinzielte; — der wird auch ſelbſt nur nach Vergnügen ſtreben. Kurz, könnten wir genau angeben, welche Anlagen jedem Menſchen angeboren, auf welche Weiſe ſie gerichtet und entwickelt worden wären, und durch welche Verhältniſſe ſein Schickſal ihn immer fortgeriſſen hätte: ſo würde es uns möglich ſeyn, bey jeder Gelegenheit ſeinen Entſchluſs voraus zu ſagen. Alles hängt bey dem Menſchen nach Naturgeſetzen in einer nothwendigen Kette zuſammen, und der Vor-

zug deſſelben vor dem Thiere, ist nur der, daſs er mehr oder weniger das Vermögen hat, gegenwärtigen ſinnlichen Antrieben zu widerstehen, und ſeine Handlungen nach deutlich eingeſehnen Gründen zu bestimmen. Dieſe können zwar aus der Vernunft flieſsen, ihre Kraft auf ſein Gemüth aber ist von Dingen abhängig, welche nicht in ſeiner Gewalt stehen.

Gegen dieſe Lehre läſst ſich nun zuerst eine allgemeine Anmerkung machen. Ist es auf der einen Seite wahr, daſs das Sittengeſetz in unſerer Vernunft liegt, und daſs dasſelbe das Vermögen vorausſetzt, demſelben gemäſs zu handeln; und ist es auf der andern nicht minder wahr, daſs die Anwendung der Begriffe von Urſache und Wirkung, in unſere Handlungen eine Nothwendigkeit bringt, die mit der Naturnothwendigkeit verglichen werden kann: ſo steht hier ein Geſetz der practiſchen Vernunft gegen ein Geſetz des Verstandes, und Folgerung aus dem einen

gegen Folgerung aus dem andern. Die Vernunft ſagt: Du ſollſt nur allgemeingültigen Regeln folgen — wir müſſen alſo auch das Vermögen haben, dieſem Gebote gemäſs zu handeln. — Der Verstand ſagt: Alles hängt in einer nothwendigen Kette zuſammen,*) — folglich iſt jenes Vermögen nur eine Täuſchung.

*) Verstand im engern Sinne wird von der Vernunft unterſchieden. Iener bezieht ſich unmittelbar auf das was wir entweder an uns ſelbst, oder an den Dingen auſſer uns wahrnehmen, und bringt die dadurch erhaltenen Vorstellungen nach gewiſſen in ihm liegenden, Regeln zur Einheit. Wenn wir z. B. das Aehnliche von allen einzelnen Bäumen, Sträuchern, Gräſern u. ſ. w. unter dem Namen der Pflanzen begreifen, ſo wird dieſs als ein Geſchäft des Verstandes angeſehen. Eben ſo wird es ihm zugeſchrieben, daſs wir alles, was wir wahrnehmen, in eine nothwendige Verbindung bringen, und daſs wir uns derſelben gemäſs Regeln für unſer Verhalten machen. — Die Vernunft bezieht ſich nicht unmittelbar auf Erfahrung, ſondern auf das was der Verstand hervorgebracht hat, und ſucht den von ihm bewirkten Erkenntniſſen Ein-

Welches von dieſen Geſetzen ſollen wir nun aufgeben? Sollen wir ſagen, die Vernunft allein könne nicht wirken, wir ſeyn genöthigt, immer den Bestimmungsgründen, die nicht unſer Werk ſind, nachzugeben? Oder ſollen wir annehmen, es gebe keine nothwendige Verbindung aller Dinge? — Man verwerfe das Eine oder das Andere: ſo streitet man unſerer Natur etwas ab, das mit ihr weſentlich verbunden ist. Bey der Beſchränktheit unſerer Kenntniſse wäre es alſo wohl weiſer, anzunehmen, daſs der Widerſpruch zwiſchen jenen Geſetzen nur anſcheinend ſey, wenn wir gleich nicht ſagen könnten, worauf dieſer Schein beruhe. Auch

heit zu geben. Wenn z. B. alles was der Verstand nach der Erfahrung über die Bewegung angeben kann, zuſammengefaſst und unter Geſetze gebracht wird, nach denen jede Bewegung erfolgen muſs, ſo wird dieſs der Vernunft zugeſchrieben. Durch ſie entsteht auch das Ideal der Glückſeligkeit, indem ſie die einzelnen Regeln des Verstandes, die ſich darauf beziehen, ordnet und in Eins zuſammenfaſst.

wird dieſe Vorausſetzung von den meiſten Menſchen ſtillſchweigend gemacht. In einer Rückſicht behandeln ſie einander gerade ſo, als wenn alles auf nothwendig beſtimmende Urſachen ankäme, und in einer andern ſehen ſie ſich doch als freye Weſen an, die, jener Urſachen ungeachtet, es in ihrer Gewalt haben, ſich zu Handlungen zu entſchlieſsen, welche ganz ihr Werk, und nicht das Werk der Nothwendigkeit ſind. Mit andern Worten heiſst dieſs: die Menſchen betrachten ſich in Abſicht ihrer Handlungen aus einem doppelten Geſichtspunkte; ſie ſehen ſich als ſinnliche und überſinnliche Weſen an. In ſo ferne ſie zu der Claſſe von jenen gehören, ſind ſie den Naturgeſetzen unterworfen, und befinden ſich in der Reihe der Dinge als Glieder, deren Stand von allen vorhergehenden und zugleich exiſtirenden, beſtimmt wird: ſo wie ſie wieder den Stand der zugleich lebenden und nachfolgenden beſtimmen. Hierbey findet eine bedingte Nothwendigkeit nach den Begriffen unſers Verſtandes Statt. Die Menſchen ſehen ſich aber

auch als überſinnliche Weſen an, die den Naturgeſetzen nicht unterworfen, nicht bloſse Glieder in der Reihe der Naturdinge ſind, ſondern ſelbst aus eigner Kraft und Bewegung eine Reihe von Wirkungen anzufangen vermögen, und zwar nach einem beſondern Geſetze, welches das Geſetz der Freyheit genannt werden kann.

Die Frage iſt nun: was haben wir für Gründe, die Naturgeſetze nicht für alle Weſen überhaupt, und folglich auch nicht für uns insbeſondere, in aller Rückſicht gelten zu laſſen? — Läſst ſich zeigen, daſs die Verkettung aller Dinge nur für uns, als ſinnlichen Weſen, Nothwendigkeit hat: ſo wird dadurch auch der Widerſpruch gelöst, welcher ſich zwiſchen zweyen, von unſerer Natur unzertrennlichen, Geſetzen, dem Anſcheine nach, befindet.

Man kann ſich die Freyheit des Menſchen auf dreyerley Weiſe denken. Wenn man ihn

als ein Weſen betrachtet, das nicht nothwendig nach einem ſinnlichen Eindrucke handelt, ſondern Uiberlegung anſtellen kann, ehe es ſich zu einer Handlung beſtimmt; dieſe Uiberlegung ſelbſt aber doch als eine Folge von den beſondern Anlagen, den Umſtänden und Verhältniſſen anſieht, die nicht von ihm abhängen: ſo ſchreibt man ihm comparative Freyheit zu, in Vergleichungen mit den Thieren, die zwar auch nach Vorſtellungen handeln, aber keiner Uiberlegung fähig ſind. Geht man nun von der comparativen Freyheit zu einer abſoluten über, die wir uns nach dem innern Gefühle zuſchreiben, und vermöge welcher jeder Menſch ſich allein als den Urheber ſeiner moraliſchen Handlungen anſieht, und ſich ſelbſt das Gute und Böſe derſelben zuſchreibt: ſo entſteht der Begriff der practiſchen Freyheit. Will man endlich die Möglichkeit derſelben zeigen, und gegen die Einwürfe retten, welche von der Verkettung aller Dinge hergenommen werden: ſo kann dieſs nur durch den Gedanken geſchehen, daſs wir

uns als Wesen ansehen, die nicht blos zu der Natur gehören, die von uns erkannt wird. Diese Freyheit von Naturgesetzen heisst transcendental, weil wir dadurch in eine übersinnliche Welt versetzt werden: so wie transcendental derjenige Theil der Geometrie heisst, in welchem die behandelten Gegenstände nicht sinnlich dargestellt werden können.

Von der transcendentalen Freyheit des Menſchen.

Denkt man ſich irgend eine Handlung und fragt den, der ſie vollbrachte, warum er ſie gethan habe: ſo gebe er dabey eine Abſicht an, welche er wolle, immer kann man weiter fragen, wie dieſelbe in ihm entſtanden ſey. Wird der Grund davon angeführt, ſo muſs, nach den Geſetzen unſers Verſtandes, auch dieſer auf einen entfernten bezogen werden, und immer ſo fort, bis man endlich zwar nichts mehr bestimmtes finden kann, aber doch immer wieder etwas als Grund denken muſs. Die Handlung erſcheint auf dieſe Art als bedingt nothwendig. Iſt denn aber die Reihe von Gründen, die man angeben kann, hinlänglich, um die verſchiedenen Handlungsweiſen der Menſchen zu erklären? Wenn von zwey Perſonen, die auf einerley Weiſe erzogen worden ſind, die Eine

den edelsten, und die Andere einen sehr zweydeutigen Character zeigt, woher kommt dieser Unterschied? Aus was für Ursachen er auch hergeleitet werden mag: so stöst man endlich auf solche, die uns gänzlich unbekannt sind. Nur im Allgemeinen kann man sich auf Temperament, natürliche Anlagen unbekannte Eindrücke u. s. w. beziehen. Im Grunde erklärt dieſs wenig oder nichts, denn die Anwendung davon läſst sich nicht auf einen einzigen Menschen so machen, daſs man zur deutlichen Einsicht käme, wie er das geworden ist, was er ist. Nun ist es aber offenbar, daſs jeder Mensch, welcher sich bey völliger Besonnenheit befindet, sich als selbstthätig ansieht, und, bey allem möglichen Einfluſs von aussen, zum wenigsten einigen Antheil an seinen Handlungen zu haben glaubt. Man halte ihm noch so viel Bestimmungsgründe vor, so wird er, wenn er denselben nachgiebt, doch immer glauben, daſs er sich nicht bloſs leidend dabey verhalte. Er unterscheidet den Zustand in welchem er gleichsam seine Träume bey sich vorüberziehen läſst, oder

von äuſsern Urſachen allein bestimmt wird, genau von dem, wo er ſeine Gedanken ſammelt, und aus eigner Bewegung einen Entſchluſs faſst. Bezieht man dieſe Selbstthätigkeit, oder die Unterlaſſung derſelben, auf alles was nach und nach beyträgt, den Menſchen zu Vollziehung einer That zu bringen: ſo wird er dadurch zum wenigsten Miturheber derſelben, und dieſs wird allgemein zugegeben. Nun ſagt man aber weiter: ſogar dieſe Selbstthätigkeit ist wieder von Gründen abhängig, die nicht in ſeiner Gewalt ſind. — Woher weiſs man dieſs? — Ist es denn nothwendig, daſs die innere Thätigkeit ſich nach eben den Geſetzen richte, nach welchen wir den Zuſammenhang aller Dinge denken? Ist es nicht möglich, daſs irgend ein Weſen, aus freyer Macht, ſeinen Willen bestimme?*) Uiber etwas abzuſprechen, das wir gar nicht kennen, ist eine Anmaſsung die von der Ver-

*) Dieſs wird ſo ausgedrückt: giebt es nur Cauſalität durch Natur? oder giebt es auch Cauſalität durch Freyheit?

nunft unmöglich gut geheifsen werden kann; da ſo viel gewifs ist, daſs, wenn wir die Freyheit, welche Täuſchung ſeyn ſoll, wirklich hätten, wir kein andres Gefühl davon haben könnten, als wir wirklich haben. Indeſſen haben die Einwendungen gegen dieſelbe ſo viel Schein, und finden, aus mehr als einem Grunde, ſo leicht Eingang, daſs es von Wichtigkeit ist zu zeigen, worin denn eigentlich jene Verkettung als nothwendig gedacht wird, und wie wenig ſie der Lehre von der Freyheit Eintrag thun kann. Was ſich hierüber zur Beſtärkung unſers Glaubens an dieſelbe ſagen läſst, kann in folgenden Sätzen zuſammengefaſst werden.

Alles was wir von den Dingen auſser uns, und von uns ſelbst wiſſen, die einzige Idee unſerer Perſönlichkeit ausgenommen, beruhet auf Wahrnehmung deſſen, was jene auf uns, oder was wir ſelbst wirken.

Dieſe Wirkungen wahrzunehmen und unter Geſetze zu bringen, bedürfen wir der Vorſtellung von Zeit und Raum; Raum und

Zeit aber sind nicht Verhältnisse die den Gegenständen unserer Erkenntniss an sich zukommen, sondern in uns liegen, und aus uns auf sie übergetragen werden.

Auf unserer Art, die Gegenstände der Erkenntniss zu betrachten, beruht also die, für uns nothwendige, Verbindung aller Dinge; und die Naturgesetze beziehen sich nicht auf das Wesen derselben, sondern nur auf unsere sinnlichen Vorstellungen davon.

Wenn wir uns folglich Freyheit von Naturgesetzen zuschreiben, so heisst diess nur: die Wirkungsart der Vernunft richtet sich nach andern Gesetzen als diejenigen sind, welche der Verstand auf sinnliche Vorstellungen gründet. — Diess sind die Hauptsätze die nun weiter ausgeführt werden sollen.

Alle Erklärungen die von den Gegenständen der Natur gegeben werden können, sind so beschaffen, dass sich dieselben entweder geradezu auf das beziehen, was sie auf un-

sere Sinne wirken, oder doch durch einen Umschweif auf diese zurückkommen. Wenn die Chymie die Gründbestandtheile der Körper angeben will, so kann sie das, was sie am Ende gefunden hat, nicht anders als dadurch deutlich machen, dass sie Wirkungen derselben, entweder auf uns unmittelbar, oder gegen einander, anzeigt. Sie findet z. B. nach ihren letzten Auflösungen Erden und Salze, und beyde werden nur dadurch erklärt, dass jene ohne Geschmack und diese mit Geschmack verbunden sind; sie findet verschiedene Luftarten, und macht diese, entweder durch die unmittelbaren Wirkungen auf unsern Körper, oder durch ihr Verhältniss gegen einander kenntlich, das aber wieder nicht anders, als in Beziehung auf unsre Sinne, angegeben werden kann.

Geht man nicht auf die Bestandtheile einer Sache, sondern auf das Ganze derselben, wie wir es denken: so sind auch da alle Bestimmungen desselben von sinnlichen Eindrücken hergenommen. So lange man bey dem

Aeuſsern z. B. eines Baums, stehen bleibt, ſo ist dieſs für ſich klar. Will man in das Innere deſſelben dringen, ſo kommt man entweder auf die Bestandtheile deſſelben oder auf die Geſetze, nach denen ein Baum erzeugt, erhalten, vergröſsert wird. Dieſe Geſetze ſind zwar hinreichend ihn von andern Dingen zu unterſcheiden und die Bedingungen anzugeben, unter welchen wir Gebrauch von demſelben machen können, ſie gründen ſich aber immer auf Wahrnehmungen, und würden von dem Verstande gar nicht gefunden worden ſeyn, wenn ihm nicht der Stoff dazu von dem äuſſern Sinn geliefert worden wäre. *)

Auſser dieſem Vermögen, das uns Vorstellungen von der Natur giebt, haben wir ein ähnliches, welches ſich unmittelbar auf uns ſelbst bezieht, und der innre Sinn heiſst.

*) Der äuſsere Sinn ist das Vermögen, vermittelst der Sinnorgane und einer innern Empfänglichkeit, Vorstellungen von den Dingen auſser uns zu erhalten.

Vermittelst deſſelben ſchauen wir gleichſam die verſchiedenen Zuſtände, in welchen ſich unſer Innres befindet. Empfindungen und Gedanken werden Gegenſtände unſerer Betrachtung, und geben uns den Stoff zu dem, was wir an uns ſelbst zu erkennen vermögen. Dadurch erfahren wir die mannigfaltigen Kräfte und Fähigkeiten, die in uns liegen. Wir bemerken, daſs wir Vorſtellungen von den Dingen auſser uns haben, daſs wir dieſelben bewahren, zurückrufen, nach Willkühr trennen, zuſammenſetzen und uns gleichſam eine neue Welt ſchaffen können, und ſchreiben uns deswegen einen äuſsern Sinn, *) Gedächtniſs, Erinnerung, Einbildungskraft zu; wir bemerken, daſs wir von vielen einzelnen Gegenſtänden

*) Dieſer und der innere Sinn, mit allen Fähigkeiten, die ſich unmittelbar darauf beziehen, der Einbildungskraft, dem Gedächtniſs der Erinnerung, machen zuſammen das ſinnliche Erkenntniſsvermögen im weitern Verſtande aus.

das Aehnliche zuſammenfaſſen, allgemeine Begriffe bilden, mehrere davon mit einander vergleichen, Urtheile darüber fällen, Regeln darnach aufstellen u. ſ. w. und ſehen dieſs alles als ein Geſchäft des Verstandes an; wir bemerken, daſs wir in allem, was wir empfinden und denken, nach dem letzten Grunde fragen, daſs wir in alle Begriffe, Urtheile und Regeln, Einstimmung und Harmonie zu bringen ſuchen, und ſchreiben uns deswegen Vernunft zu. Auf eine ähnliche Art werden wir veranlaſst uns ein Gefühls- ein Begehrungsvermögen und eine Willkühr beyzulegen. Kurz, alle unſere verſchiedenen Kräfte leiten wir aus den verſchiedenen Zuſtänden unſers Gemüths, und aus den verſchiedenen Wirkungen her, die wir in uns und auſſer uns hervorbringen. Wie alſo die Kenntniſs der Auſſenwelt von den Sinnorganen und von der innern Empfänglichkeit für die erhaltenen Eindrücke abhängt: ſo beruht die Kenntniſs unſerer ſelbst auf dem Vermögen, die Zuſtände unſers Gemüths zu betrachten, oder auf dem innern Sinne. Das

Einzige was nicht von demſelben herkommt, ist das unmittelbare Bewuſstſeyn von unſerm Ich, welches alle unſere Kräfte und Fähigkeiten enthält.

Wenn nun für uns keine Erkenntniſs möglich ist, wozu nicht entweder der äuſsere, oder der innere Sinn, den Stoff geliefert hat, ſo können wir die Frage aufwerfen: Schreiben wir nicht vielleicht den Gegenſtänden unſers Wiſſens manche Eigenſchaften und Verhältniſse zu, die eigentlich nicht in ihnen liegen, ſondern auf dieſelben von uns, vermöge der Einrichtung des innern und äuſsern Sinns, übergetragen werden? Dieſs wollen wir ietzt unterſuchen.

Wenn man die Gefühle von Luſt und Unluſt in Betrachtung zieht, ſo weiſs jedermann aus Erfahrung, daſs nicht allen Menſchen eine und ebendieſelbe Sache gleich angenehm, oder gleich unangenehm ist, und daſs, obgleich die Urſache dieſer Ungleichheit in

den Menſchen und nicht in den Sachen liegt, doch dieſen die Wirkung und daher eine Beſchaffenheit zugeſchrieben wird, wobey man gewöhnlich die Empfänglichkeit dafür ganz aus dem Geſichte verliert. Eine Muſik wird oft ſchön genannt, die es bey weitem nicht für alle Menſchen iſt. Auch iſt ſie, an und für ſich, nichts als eine Verbindung von Luftſchwingungen, und die Schönheit, die man ihr zuſchreibt, drückt nur das Verhältniſs derſelben zur Fähigkeit gewiſſer Perſonen von beſonderer Organiſation aus. Auſſer dieſen Eigenſchaften, die man den Gegenſtänden der Natur zuſchreibt, und die eigentlich nur Verhältniſse derſelben zu einer beſondern Art von Empfänglichkeit für Lust und Unlust anzeigen, giebt es noch andere, die ſich zwar allen Menſchen gleich darſtellen, die aber deſſen ungeachtet nicht den Gegenſtänden ſelbſt zukommen, ſondern ebenfalls nur eine beſondere Art der Wirkung auf unſere Sinne ausdrücken. Wer einige Kenntniſs von der Phyſik hat, kann nicht zweifeln, daſs die Vorſtellungen von den verſchiedenen Farben,

die wir wahrnehmen, blofs eine Folge von der Einrichtung unſers Auges ist. Die Körper an ſich haben die Farben nicht, ſie haben dieſelben nur für uns.

Von dieſen unbezweifelten Wahrheiten kommen wir zu den Fragen: ſind nicht vielleicht auch die Vorſtellungen, auf welche ſich die Naturgeſetze beziehen, von der Art, daſs ſie nicht Eigenſchaften, Verhältniſse, Bestimmungen ausdrücken, welche den von uns erkannten Gegenſtänden zukommen, ſondern von der Einrichtung unſers äuſsern und innern Sinns abhängen?

Alle Naturgeſetze beziehen ſich auf Raum und Zeit; die Vorſtellungen von dieſen dienen jenen gleichſam zum Grunde. Was nur immer auf unſere äuſsere Sinne wirkt, ſetzen wir in den Raum — durch den Gestalt und Gröſse, ſo wie das gegenſeitige Verhältniſs der Dinge, bestimmt wird — und in die Zeit, durch welche die Erſcheinungen auf einander folgen, und Verbindung unter

einander bekommen. Unſere Gedanken und Empfindungen ſetzen wir zwar nicht in einen Raum (denn es wäre lächerlich zu fragen, wie viel Raum ein Gedanke einnähme) aber doch in die Zeit, ohne welche wir unſere Zuſtände nicht betrachten können. Was iſt nun Zeit und Raum? — Sind es wirkliche Weſen? — dieſs kann wohl nicht ſeyn, denn es läſst ſich ſchlechterdings nichts von ihnen angeben, was einer Wirkung ähnlich ſähe, und nur von dieſer können wir auf das Daſeyn einer Sache ſchlieſsen. *) — Sind es allgemeine Eigenſchaften oder Verhältniſse aller Weſen, die ihnen zukommen, ohne Rückſicht auf unſere Art die Dinge zu ſchauen und zu denken; oder ſind es nur Beſtimmungen, die von unſerer eigenthümlichen Einrichtung abhängen? — Sind es Vorſtellungen, die uns von den Dingen kommen, oder werden ſie auf dieſe von uns und aus

*) Wir ſagen wohl, die Zeit zerſtöre alles, aber dann meynen wir nicht die Zeit ſelbst, ſondern das, was in derſelben unmerklich wirkt.

uns übergetragen? — Dieſe Fragen wollen wir zuerst in Abſicht des Raums beantworten.

Haben wir die Vorſtellung des Raums von den Gegenſtänden der Sinne hergenommen: ſo kann er nichts anders als eine allgemeine Eigenſchaft oder ein allgemeines Verhältniſs derſelben ausdrücken. Dieſs ſtimmt aber mit unſerer Art, den Raum zu betrachten, gar nicht überein. Wir ſehen ihn als etwas für ſich beſtehendes an. Nun iſt zwar wohl wahr, daſs wir von bloſsen Beſchaffenheiten und Verhältniſsen ſo ſprechen, als wären ſie, auch abgeſondert von den Dingen, welchen ſie zukommen, etwas für ſich; wir denken uns z. B. die Härte, die Schwere, die Gröſse u. ſ. w. Aber um Deutlichkeit mit dieſen allgemeinen Begriffen zu verbinden, müſſen wir mehr oder weniger an die Dinge ſelbst denken, von denen wir ſie hergenommen haben; und dieſs iſt bey dem Raum gar nicht der Fall. Die Vorſtellung davon iſt an und für ſich klar, und wir ſind ſo weit entfernt in dieſelbe etwas einzumiſchen, das

nicht er ſelbst ist, daſs wir den Raum noch übrig behalten, wenn wir auch alles wegdenken, was die Natur ausmacht. Der leere Raum ist gerade das, was wir gar nicht wegdenken können, und dieſer kann denn doch nicht Eigenſchaft, nicht Verhältniſs genannt werden. Weder das eine noch die andere kann da Statt finden, wo nichts ist.

Der Raum wird ferner allen Erklärungen von Naturdingen, die für ſich bestehen, zum Grunde gelegt. So oft man ſie genau bestimmen will, ſo gebraucht man das Wort Körper, und denkt ſich hauptſächlich dabey eine im Raume eingeſchloſsne Sache. Er ſelbst aber wird weder im gemeinen Leben, noch ſogar in der Wiſſenſchaft erklärt, die alles auf Raum gründet, und ſonst alles erklärt, — in der Geometrie. Dieſs wäre ganz ſonderbar, wenn wir die Vorſtellung des Raums aus der Erfahrung geſchöpft hätten. Was uns dieſe angiebt, wird ſonst ohne Ausnahme erklärt, wenn es zum wiſſenſchaftlichen Gebrauche geſchickt gemacht werden ſoll.

Die Schwere z. B. ist eine allgemeine Eigenschaft aller Körper, und wie genau wird dieselbe nicht bestimmt. Noch mehr! Auf das, was gar nicht erklärt wird, gründet man unwidersprechlich wahre Sätze, z. B. der Raum hat nur drey Abmessungen; zwey Dinge können nicht einen und ebendenselben Raum einnehmen. Die Gewisheit dieser Sätze ist von den schärfsten Zweiflern unangetastet geblieben, ob sie gleich alles, was uns Erfahrung lehrt, ungewis zu machen gesucht haben. Auch setzt diese in der That nichts so ausser Zweifel, dass man gezwungen wäre, keine Ausnahme gelten zu lassen. Hätten wir also die Vorstellung des Raums von den Dingen, die uns umgeben, abgezogen, so müsste uns der Gedanke frey bleiben, dass in andern Weltkörpern zwey verschiedne Sachen einen und ebendenselben Raum einnehmen könnten, und wer kann diesen Gedanken fassen?

Der Raum ist endlich nach unserer Vorstellung davon unendlich. So unabsehlich, selbst für die angespannteste Einbil-

dungskraft, schon der Raum ist, welchen die, unsern Berechnungen und Muthmaſsungen erreichbaren, Welten einnehmen: so ist es uns doch unmöglich, selbst da demselben Grenzen zu setzen. Er ist für uns über die unabsehbare Ferne aller Sonnensysteme hinaus; nach dem letzten Weltkörper stellen wir uns noch leeren Raum vor. Wie nun diese Unendlichkeit uns von der Erfahrung hergekommen sey, ist ungedenkbar. Unmittelbar wird sie von derselben nicht gelehrt, und durch Schlüsse, die darauf gegründet worden wären, kann sie uns auch nicht bekannt worden seyn. Denn in diesem Falle müsten wir es uns als möglich denken, daſs unwissende Menschen sich den Raum nicht als unbegrenzt vorstellten. Uiberdieſs haben sich von jeher die Philosophen mehr Mühe gegeben, die Unendlichkeit des Raums zu bestreiten als zu beweisen; und was hätte diejenigen, welche sie annehmen, wohl auf den Gedanken einer solchen Behauptung führen können, wenn sie nichts als die Erfahrung für sich gehabt hätten? Man sieht nicht einmal die Möglichkeit,

auf dieſelbe die Unendlichkeit des Raums zu gründen.

Folgt nun aus allen dieſen Betrachtungen, daſs wir die Vorſtellung vom Raume nicht durch die Erfahrung erhalten haben, ſo muſs ſie in uns ſelbſt liegen. Dieſs wird auch offenbar, wenn wir bedenken, daſs ehe wir irgend etwas von den Dingen auſſer uns wiſſen, ehe wir irgend eine Erfahrung machen können, wir ſchon die Vorſtellung des Raums haben müſſen. Der bloſse Gedanke, daſs etwas auſſer uns ist, ſtellt ihn ſchon für uns als nothwendig dar. Soll ich mich als verſchieden von einer Sache denken, die auf mich wirkt: ſo geht dieſs nicht anders an, als daſs ich mich und ſie in verſchiedene Orte ſetze; und dieſe beziehen ſich offenbar auf den Raum, deſſen Vorſtellung folglich allem, was auf mich wirkt, zum Grunde gelegt werden muſs.

Geht alſo die Vorſtellung des Raums aller Erfahrung vorher, und iſt ſie uns zu derſel-

ben unentbehrlich, ſo muſs ſie uns angeboren ſeyn, und ein weſentliches Stück unſers ſinnlichen Erkenntniſswermögens ausmachen. Der Raum ist demnach nicht ſelbst Eigenſchaft, ſondern für uns ein nothwendiges Erforderniſs, um an den Gegenſtänden des äuſſern Sinns Eigenſchaften zu erkennen; er ist nicht ſelbst Verhältniſs, ſondern er macht es uns möglich Verhältniſse zu finden. *)

Sieht man den Raum ſo an, ſo begreift man, warum er allen Erklärungen der Kör-

*) Kant drückt dieſs ſo aus: „Der Raum ist nur die Form aller Erſcheinungen äuſſerer Sinne, d. i. die ſubjective Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äuſſere Anſchauung möglich ist.„ — Anſchauung heiſst jede unmittelbare Vorſtellung, die wir durch den innern oder äuſſern Sinn erhalten; ſie wird rein genannt, wenn ſie in der Einrichtung des Sinnes gegründet ist, wie die Vorſtellung des Raums, und empiriſch, wenn ſie durch irgend einen gegebenen Gegenſtand erzeugt wird. Ieder Gegenſtand einer empiriſchen Anſchauung heiſst Erſcheinung; in dieſem Sinne ſind auch die Körper Erſcheinungen.

perwelt zum Grunde gelegt werden kann, ohne ſelbſt der Erklärung zu bedürfen, und warum ſo viele Sätze, die ſich auf denſelben beziehen, apodictiſche Gewiſsheit haben. Denn das, was ein weſentliches Stück unſerer Natur ausmacht, muſs an und für ſich klar ſeyn, und ſich jedem Menſchen ſo aufdringen, daſs darüber kein Zweifel erhoben werden kann. Für uns muſs alles, was unmittelbar aus der Vorſtellung des Raums folgt, vollgültige Wahrheit ſeyn. Fragen wir aber ob der Raum an und für ſich etwas iſt, ohne Rückſicht auf unſere Art, die Welt zu betrachten, ſo kann die Antwort nicht bejahend ſeyn. Denn iſt die Vorſtellung deſſelben nicht von den Dingen auſſer uns hergenommen, ſondern liegt ſie in uns ſelbſt und gehört ſie zur Einrichtung unſerer Natur als nothwendige Bedingung alles deſſen, was wir von der äuſsern Welt erfahren: ſo können wir auch nur als Menſchen vom Raume und von ausgedehnten Dingen reden. Annehmen, daſs alle mögliche Weſen die Gegenſtände ihrer Anſchauung

in Raum ſetzen, hieſse behaupten, daſs ſie alle eben dieſelbe innere Einrichtung ihres Erkenntniſsvermögens haben müſsten. Noch weniger läſst ſich ſagen, daſs die Welt an ſich *) im Raume eingeſchloſsen ſey. Nur die Vorſtellungen, die wir von ihr erhalten, ſind für uns ohne denſelben nicht möglich. Was aber eine beſondere Bedingung unſerer Sinnlichkeit iſt, kann nicht als Bedingung des Daſeyns der Dinge angeſehen werden. Die Eigenſchaften derſelben, die ſich nicht auf unſere Sinne beziehen, ſind zwar für uns unerkennbar, aber ſagen, daſs das, was wir nicht erfahren, auch gar nicht ſeyn könne, wäre eine Anmaſsung, die bey der Eingeſchränktheit unſers Wiſſens unverzeihlich ſeyn würde.

*) Die Welt an ſich, heiſst die Welt, was und wie ſie iſt, ohne unſere ſinnlichen Vorſtellungen davon, ſo wie man ſagt: die Muſik an ſich (ohne unſere Empfänglichkeit dafür) iſt eine Zuſammenſetzung von Luftſchwingungen.

Aus ähnlichen Gründen wird es uns auch wahrscheinlich vorkommen, dafs selbst das, was wir Zeit nennen, nicht nothwendig eine Bedingung sey, nach der sich die Vorstellungen aller denkenden Wesen richten müssen, obgleich wir selbst an Zeitverhältnisse alles knüpfen, was uns zu erkennen möglich ist.

Nehmen wir wieder, wie bey dem Raume, einen Augenblick an, dafs der Begriff der Zeit uns aus der Erfahrung kommt: so ist die Zeit nichts anders, als eine Folge von Wesen oder Erscheinungen, die sich auf unsern innern oder unsern äussern Sinn beziehen; denn so oft wir in dem, was wir wahrnehmen, an Zeit denken, so schwebt uns immer eine Reihe von aufeinander folgenden Begebenheiten vor. Wäre nun die Zeit nichts als die Vorstellung einer Folge von Veränderungen, so könnten wir sie allerdings aus der Erfahrung hergenommen haben. Allein dieſs stimmt mit unserer Art, die Zeit zu betrachten, gar nicht überein.

Erstens denken wir nicht verschiedene Zeiten neben einander, ob wir gleich verschiedene Reihen von Erscheinungen neben einander setzen. Die Türken z. B. bestimmen ihr Jahr nach dem Laufe des Monds, die übrigen Europäer nach dem Laufe der Sonne. Fangen nun beyde Theile an einem und ebendemselben Tage ein Jahr an: so denkt jedermann, dass alles, was in demselben geschieht, bey den Türken und bey den übrigen Europäern in einem und ebendemselben Zeitraume geschehe. Auf welche Art also die Zeit bestimmt werde, so ist und bleibt sie nach unserer Vorstellung, eine und ebendieselbe. Wir denken sie nicht wie mehrere neben einander fortlaufende Linien, sondern als eine einzige, und schreiben dem Satze, dass verschiedene Zeiten nicht zugleich seyn können, sogar apodictische Gewissheit zu, gegen die sich nie ein Zweifel erheben könne. Dieß würde gar nicht Statt finden, wenn wir uns die Zeit nur als eine Folge von Veränderungen dächten. Denn sagen, es gebe nicht verschiedene Zeiten zugleich, hiesse dann be-

haupten: verſchiedene Reihen von Erſcheinungen im Himmel und auf der Erde, könnten nicht zugleich ſeyn.

Wir denken uns zweytens die Zeit noch, wenn wir auch gar keine Veränderung mehr denken. Wären Sonne, Mond und Sterne, nach welchen wir die Zeit eintheilen, wäre überhaupt nichts mehr, was den Wechſel unterworfen iſt; ſtünde auf einmal die ganze Natur ſtille, und blieben wir ſelbſt ganz das, was wir zu der Zeit waren, ohne irgend eine Veränderung von innen und aufsen zu erfahren; wären wir in einem, dem tiefen Schlaf ähnlichen, Zuſtande: ſo würden wir immer noch an eine Zeit in dieſem wechſelloſen Zuſtande denken, wir würden ein Vorher und ein Nachher in demſelben ſuchen; er würde uns immer noch wie eine fortlaufende Linie, nicht aber wie ein untheilbarer Punkt vorkommen. Daſs es keine Veränderung gebe, können wir denken, daſs aber dadurch auch die Zeit aufgehoben werde, das iſt unſerer Vorſtellungsart ganz zuwider.

Wir haben also die Vorstellung einer leeren Zeit. Zur Bestätigung hiervon denke man an eine geschäftlose Person, die sich vor der Länge der Zeit fürchtet, — Geht ihre Furcht wohl auf die Länge des Wechsels ihrer Empfindungen und Gedanken, oder nicht im Gegentheil auf den Mangel dieses Wechsels? Sie wünscht die Zeit auszufüllen, oder zu vertreiben. Das Erste bezieht sich unmittelbar auf die Vorstellung der leeren Zeit, und auch das Zweyte weist mittelbar darauf hin; denn die Zeit wird vertrieben, wenn man durch irgend eine Beschäftigung die Vorstellung der Leerheit entfernt. Stellten wir uns nun die Zeit selbst als eine Abwechselung vor, so hieße eine leere Zeit: eine wechsellose Abwechselung.

Die Zeit hat endlich für uns keine Grenzen, so wenig als der Raum. Wenn gelehrt wird, alle Dinge haben einen Anfang gehabt: so findet der Glaube daran ziemlich leicht Eingang; aber den meisten, die ihn annehmen, dringt sich die Frage auf: was war

denn vorher? Und wenn es als möglich dargestellt wird, dafs das Weltall wieder vergehe, so wird gefragt: was wird denn nachher seyn? Die Länge der Zeit, die man rückwärts bis zu dem Anfange aller Dinge, und vorwärts bis zu dem Untergange derselben annimmt, hindert auch jene Fragen gar nicht. Millionen Iahre, auf Millionen gehäuft, füllen die Zeit nicht aus. Wie wir nun die Unendlichkeit derselben aus der Erfahrung auf irgend eine Weise hergenommen haben sollten, läfst sich eben so wenig begreifen, als wie uns aus derselben die Unendlichkeit des Raums gekommen sey. Stellten wir uns überdiefs die Zeit als eine Folge von Veränderungen vor, so würden jene Fragen gar nicht Statt finden; denn es verstünde sich von selbst, dafs in dem Nichts auch keine Veränderungen vorgehen könnten.

Aus diesen Betrachtungen folgt, dafs wir die Vorstellung der Zeit nicht aus der Erfahrung geschöpft haben können. Denn was

dieſe über die Zeit angiebt, ſtimmt gar nicht mit dem überein, was ſie für uns iſt. — Nach der Erfahrung giebt es mehrere Reihen von Erſcheinungen neben einander, und die Zeit iſt nur eine fortlaufende Linie. — Die Erfahrung ſetzt nichts auſſer allem Zweifel, und der Satz, daſs verſchiedene Zeiten nicht zugleich ſind, hat apodictiſche Gewiſsheit. — Die Erfahrung kann, in Beziehung auf die Zeit, nur Reihen von Veränderungen angeben, und die Zeit bleibt, wenn ſich auch nichts verändert. — Die Erfahrung ſtellt uns nur kurze Reihen von Erſcheinungen dar, und die Zeit iſt unendlich. — Uiberdieſs bleibt die Zeit nicht nur, wenn ſich nichts verändert, ſondern ſogar, wenn wir denken, daſs nichts mehr iſt.

Alles dieſes zeigt hinlänglich, daſs die Vorſtellung der Zeit mit der Vorſtellung des Raums, einerley Beſchaffenheit hat. Wie die letztere in uns ſeyn muſs, ehe wir irgend etwas auſſer uns erfahren können: ſo iſt uns die erſtere nothwendig, nicht nur für die

Kenntniſs der Natur, ſondern auch für die Kenntniſs unſerer ſelbst. Die Zeit ist demnach nicht ſelbst Veränderung, ſondern das, was jeder Veränderung von uns zum Grunde gelegt wird;*) ſie ist nicht ſelbst eine Reihe von Erſcheinungen, ſondern ein nothwendiges Erforderniſs, in uns und auſſer uns Wirkungen wahrzunehmen, aus welchen wir eine Reihe zuſammenſetzen; ſie ist uns angeboren, und macht ein weſentliches Stück unſers ſinnlichen Erkenntniſsvermögens aus. Unmittelbar bezieht ſich die Zeit auf das, was in uns ſelbst vorgeht, in ſo ferne aber unſere Zuſtände von den Erſcheinungen auſſer uns abhängen, ſo ist ſie uns auch nothwendig um dieſe wahrzunehmen. **)

*) Man ſtelle ſich die Veränderungen noch ſo unmerklich vor, ſo muſs man ſelbst dieſe unendlichkleinen Veränderungen an die Zeit knüpfen, und denkt nicht, daſs ſie die Zeit ſelbst ſind.

**) Sie ist daher eigentlich die Form des innern Sinns — aber aus dem angeführten Grunde zugleich die formale Be-

Aus dieſer Art die Zeit zu betrachten, folgt, daſs ſie für andre Weſen, als wir ſelbst ſind, nicht nothwendig etwas ſey. Denn da die Vorſtellung derſelben nicht von den Dingen auſſer uns, auch nicht von dem Wechſel unſerer eignen Zuſtände hergenommen, da ſie uns angeboren ist: ſo müſsten wir annehmen, daſs alle Weſen eben dieſelbe Einrichtung wie wir hätten, wenn für ſie die Zeit etwas ſeyn ſollte. — Es läſst ſich denken, daſs es Weſen giebt, die vermöge der Einrichtung ihrer Augen, nur ganz nahe Gegenſtände bemerken, und auf keine Weiſe, mit oder ohne künſtliche Werkzeuge, einen weiten Kreis, ſo wie wir, zu umfaſſen vermögen. Wenn nun dieſe Weſen dächten, vieles könne nur nach und nach geſehen werden, und es wäre ſchlechterdings Zeit nöthig, um mehrere Gegenſtände zu bemerken:

dingung aller Wahrnehmungen. — Da die Vorſtellung der Zeit für ſich beſteht, ohne irgend einen Gegenſtand der Erfahrung zu bedürfen, ſo heiſst ſie auch eine reine Anſchauung.

ſo wäre dieſes für uns, die wir Tauſende von Dingen auf einmal überſchauen, ein ſehr lächerlicher Schluſs. Einen ähnlichen würden wir ſelbst machen, wenn wir, die wir nur die Wirkungen der Natur und unſere Zuſtände nach und nach faſſen können, behaupten wollten, jedes Weſen ſey auf eine ähnliche Erkenntniſs der Welt und ſeiner ſelbst eingeſchränkt. So wie wir nicht allen Weſen Verſtand und Vernunft zuſchreiben: ſo können wir auch nicht allen vernünftigen Weſen eben daſſelbe ſinnliche Erkenntniſsvermögen zuſchreiben, welches für uns die Quelle alles Wiſſens ist. Dieſs thäten wir aber, wenn wir die Zeit, welche die Bedingung unſerer Erkenntniſs ist, für alle vernünftige Weſen als nothwendig betrachteten.

Aus eben dieſem Grunde kann man nicht ſagen, daſs alle Dinge an ſich in der Zeit ſind. Denn wir tragen dieſe aus uns auf das über, was jene für uns ſind. Nur für uns geſchieht alles in der Zeit, — ist der

Wechſel der Dinge da. Es geht hier allen Menſchen, wie es denen gieng, die, in der Kindheit des menſchlichen Verſtandes, die lebendige Kraft, welche in ihnen ſelbſt wohnte, auf lebloſe Dinge übertrugen. Weil ſie ſelbſt mehr waren, als ſie mit ihren Sinnen zu faſſen vermochten: ſo ſtellten ſie ſich vor, daſs auch Bäume, Berge, Flüſse mehr ſeyn müſsten, als ſie ſchienen. Auf eine ähnliche Weiſe tragen alle Menſchen ihre ſinnlichen Vorſtellungen von den Dingen in der Welt auf das Weſen derſelben über, und glauben, daſs dieſes eine wirkliche Veränderung leide, weil ſie daſſelbe nicht zu ſchauen, ſondern nur die Wirkungen davon nach und nach zu faſſen vermögen.

Die Zeit als eine bloſse Beſchaffenheit unſerer innern Einrichtung, und alle Veränderung nur als eine Folge derſelben zu denken, hat freylich noch mehr Schwierigkeit, als den Raum an ſich für nichts zu halten. Denn dieſer geht nur auf die Dinge auſſer uns. Unſere Gedanken ſchlieſsen wir in keinen Raum ein; ſie beziehen ſich auch

nicht alle unmittelbar auf denſelben, und dadurch haben wir doch etwas, woran wir ſehen, daſs er nicht nothwendig für alle unſere Vorſtellungen iſt. Einem Wechſel hingegen ſind ſowohl unſere Gedanken, als alle Naturerſcheinungen unterworfen. Die Zeit an ſich alſo für nichts auſſer uns halten, ſcheint alle Stützen niederzureiſsen, worauf wir unſere Kenntniſse gründen. Allein die Schwierigkeit der Sache kann die Wahrheit derſelben nicht aufheben. Wer zum erstenmale hört, daſs die Farben eigentlich in ſeinen Augen und nicht in den Körpern liegen, denen ſie zugeſchrieben werden, der wird eben ſo viel Mühe haben ſich davon zu überzeugen, als es den meisten Menſchen Mühe kostet zu denken, daſs Raum und Zeit nichts als Formen unſers ſinnlichen Erkenntniſsvermögens ſind.

Uibrigens leidet unſer Wiſſen durch die dargestellten Lehren vom Raume und von der Zeit nichts. Für uns hat das, was ſich darauf bezieht, noch eben die Wahrheit, als wenn ſie

etwas wirkliches wären. Wenn wir aber Ideen haben, die sich nicht darauf beziehen, so könnten wir dieselben nicht deswegen für nichtig erklären, weil sie mit den Formen unsers sinnlichen Erkenntnisvermögens nicht zu vereinigen sind. Dieſs führt uns zur Hauptsache, um dererwillen wir die Betrachtungen über Zeit und Raum anstellten.

Alle unsere Kenntniſs, unsere Persönlichkeit ausgenommen, beruht auf Wahrnehmung dessen, was die Gegenstände ausser uns und was wir selbst wirken. Die Vorstellungen, die wir dadurch erhalten, nehmen die Formen der Fähigkeiten an, vermittelst welcher wir die Dinge in der Welt, oder unsere eigenen Zustände schauen, das heiſst: wir müssen vermöge der Einrichtung unsers sinnlichen Erkenntnisvermögens alles, was wir schauen, neben oder nach einander setzen. Hierauf beruhen die Gesetze der Natur, so wie wir sie fassen, und die nach denselben nothwendige Verbindung aller Dinge. Da also der Grund

dieſer Geſetze in uns ſelbst, und nicht in den Weſen, auf die wir ſie anwenden, liegt, ſo beziehen ſie ſich nur auf Vorſtellungen, die wir von allen Dingen überhaupt, und zum Theil von uns ſelbst haben, und nicht auf das, was ſie und wir ſelbst ohne jene Formen unſerer Sinnlichkeit ſind. *) Wüſsten wir nun nichts weiter von uns, als was ſich auf Raum und Zeit bezieht, ſo könnten wir nicht über die Erfahrung hinausgehen. Allein dieſs ist nicht der Fall. Wir haben Ideen, die nach Naturgeſetzen gar nicht beurtheilt werden können. Die Gebote der Pflicht ſetzen den Menſchen in eine Ordnung der Dinge, die ganz von der verſchieden ist, welche wir in der Natur antreffen. „Das Sollen drückt eine Art von Nothwendigkeit und Verknüpfung der Dinge mit Gründen aus, die ſonst in der ganzen Natur nicht vor-

*) Dieſs wird ſo ausgedrückt: Die Geſetze der Natur gehen nur auf Erſcheinungen, d. h. auf die Gegenſtände unſerer Kenntniſs, wie ſie uns erſcheinen, nicht wie ſie an ſich ſind.

kommt. Der Verstand kann in dieser nur erkennen was da ist, oder gewesen ist, oder seyn wird. Es ist unmöglich, dass darin etwas anders seyn soll, als es in allen diesen Zeitverhältnissen in der That ist, ja das Sollen, wenn man blos den Lauf der Natur vor Augen hat, hat ganz und gar keine Bedeutung. Wir können gar nicht fragen, was in der Natur geschehen soll, eben so wenig als was für Eigenschaften ein Zirkel haben soll, sondern was darin geschieht oder was für Eigenschaften der letztere hat.“ *) Es denkt sich also der Mensch durch das Sittengesetz in eine Welt, die von der sinnlichen ganz verschieden ist, **) und schreibt sich in dieser Rücksicht Freyheit von den Gesetzen der Natur und das Vermögen zu, seinen eignen zu

*) Kants Critik der reinen Vernunft, S. 575.

**) Man drückt dieſs auch so aus: der Mensch betrachtet sich in Absicht der Vernunft als ein Wesen an sich, oder als ein Wesen, welches nicht im Raume und in der Zeit eingeschlossen ist.

folgen. Die Annahme der Freyheit von Naturgeſetzen hat auch keine Schwierigkeit mehr, wenn dieſelben nur als eine Folge unſerer ſinnlichen Vorſtellungen angeſehen werden. Denn jene Freyheit dem Menſchen zuſchreiben, heiſst dann weiter nichts als glauben, daſs die Vernunft auf eine andere Art wirken könne, als diejenige iſt, welche auf der Einrichtung unſers ſinnlichen Erkenntniſsvermögens beruht. Wollte man wider dieſen Gedanken noch Einwendung machen, ſo wäre dieſs eben ſo viel, als wenn man läugnen wollte, daſs das Geſicht eine andere Einrichtung habe als das Gehör, oder daſs, weil die Geſetze, nach denen ſie wirken, verſchieden ſind, der eine oder der andere Sinn gar nicht exiſtiren könne.

So entfernt die Speculation über den Grund der Naturgeſetze von der gewöhnlichen Vorſtellung der Menſchen zu ſeyn ſcheint: ſo findet man doch das Reſultat derſelben in allen Urtheilen über die Nothwendigkeit moraliſcher Handlungen; und man

kann ſagen, daſs jeder Menſch, der nicht Pflicht und Tugend für leere Worte hält, die transcendentale Freyheit stets vor Augen hat. Auſſer dem, was aus dem vorigen Abſchnitte hierher gehört; verdient beſonders bemerkt zu werden, daſs die dargeſtellte Lehre von der Zeit, welche den meisten Schwierigkeiten ausgeſetzt ist, von allen Menſchen, welche glauben, daſs die Vernunft alle freywillige Handlungen leiten könne und ſolle, ſtillſchweigend angenommen wird. So oft ſie ſich und andere als die eigentlichen Urheber derſelben betrachten, ſo ſehen ſie die Zeit für nichts an; die ganze Reihe von Veränderungen, die ſie erfahren haben, verſchwinden vor ihren Augen, und ſie denken nicht, daſs der Grund des Entſchluſses zum Guten oder zum Böſen in ihren vorhergehenden Zuſtänden, ſondern allein in ihrem Wille liege. Der bloſse Gedanke der Verbindlichkeit etwas zu thun oder zu laſſen, ſetzt voraus, daſs Zeitbedingungen nicht das ganze Weſen des Menſchen, nicht die Vernunft treffen. Sie wird ſo angeſehen, als

ſey ſie unveränderlich, und werde von allem, was in der ſinnlichen Natur des Menſchen vorgeht, gar nicht afficirt.

So lange es nur aufs Handeln ankommt, ſo denkt ſich der Unwiſſendste, wie der Aufgeklärteste, als ein Weſen, das den Geſetzen der Natur nicht unterworfen, ſondern den Geſetzen der Vernunft zu folgen vermögend ist. Soll nun aber irgend eine Handlung auf entfernte Gründe zurückgeführt, oder ſoll erklärt werden, wie der ganze Charakter eines Menſchen entstanden ist: ſo liegt ſchon in der Aufgabe ſelbst, daſs jene und dieſer, in Beziehung auf die Sinnenwelt betrachtet werden. Denn von der Vernunft kann man nicht ſagen, daſs ſie vorhergehender Gründe bedürfe, um die Willkühr zur Handlung, oder vorhergehender Zuſtände, um den Charakter eines Menſchen zu bestimmen. Bey der Unmöglichkeit, die Vernunft ſelbst, oder ihre Wirkungsart, unmittelbar zu ſchauen, bey der gänzlichen Verborgenheit alles deſſen, was nicht der Raum und die Zeit

einſchlieſsen, ist es uns überhaupt unmöglich, etwas zu erklären, das ſich auf den Menſchen, als ein überſinnliches Weſen, bezieht. Nur, daſs er ein ſolches Weſen ist, liegt in ſeinem unmittelbaren Bewuſstſeyn. Was der Verstand alſo über die Gründe einer Handlung, oder über die Entstehung eines Charakters zu erforſchen vermag, beruht auf einer Verbindung nach Naturgeſetzen. Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft werden mit einander verknüpft, und bey dieſen Zeitverhältniſsen ist eine bedingte Nothwendigkeit unvermeidlich. Die Frage: warum ſind einige Menſchen gut und andere böſe? kann gar nicht beantwortet werden, ſo lange wir ſie als überſinnliche Weſen betrachten, und gleichwohl müſſen wir ſie ſo betrachten, wenn Zurechnung Statt finden ſoll. Sehen wir ſie als Naturweſen an, von denen wir angeben können, wie ſie nach und nach durch Anlagen, Umſtände und Verhältniſse gut oder böſe geworden ſind: ſo erſcheinen ſie als nothwendig bestimmt, ſo zu ſeyn wie ſie ſind; und da wäre Zurechnung gar nicht möglich. Finden wir dieſe in der

Vernunft gegründet, so geschieht es unter der doppelten Voraussetzung, dass der Charakter eines Menschen nicht von dem äussern Einflusse, sondern von der Selbstthätigkeit hauptsächlich bestimmt werde, und dass er, so wie er uns erscheint, mit dem übereinstimme, wie wir ihn erkennen würden, wenn wir in das Innre des Menschen dringen könnten.*) Denn wir denken uns einen Zusammenhang zwischen dem, was von uns in der Sinnenwelt geschieht, mit dem, was in unserer übersinnlichen Natur liegt. Der Wille, der sich in jener äussert, wird als der Wille von dieser angesehen. Er ist sittlichgut oder böse, nach dem er als der Wille eines freyen vernünftigen Wesens angesehen werden kann,

*) Der Charakter, den wir wahrnehmen, heisst empirisch, und derjenige, den wir als den Grund davon ansehen, heisst intelligibel. Jenen kann man auch sehr gut die Sinnesart, und diesen die Denkungsart nennen, da der erstere in der Sinnenwelt wahrgenommen, und der letztere in der Verstandeswelt nur gedacht wird,

oder nicht. Wer das Sittlichgute nicht zu seinem letzten Zwecke macht, erscheint als ein Mensch, welcher sich selbst herabsetzt, und den Gesetzen der Sinne unterwirft. Wer sich von diesen immer freyer macht, ist der Achtungswürdige, der seine höhere Natur zu behaupten sucht, und die Würde, als vernünftiges Wesen, seinen eignen Gesetzen zu folgen, mit vollem Rechte verdient.

Da nun alle Zurechnung auf der Beurtheilung der Sinnesart *) beruht, die wir an dem Menschen wahrnehmen, und doch auf die Denkungsart desselben geht, die wir nicht kennen: so ist uns die eigentliche Moralität der Handlungen, selbst die unsers eignen Verfahrens, gänzlich verborgen. Denn wir können in keinem Falle angeben, wie viel von dem Character, den wir beurtheilen, eine Wirkung der Freyheit, wie viel der bloßen Natur und dem unverschuldeten Fehler des Temperaments, oder dessen

*) S. die vorige Note.

glücklichen Beſchaffenheit zuzuſchreiben ſey. Daraus folgt aber nicht, daſs gar keine Zurechnung, gar keine Schuld und kein Verdienst Statt finde. Den Menſchen blos nach dem beurtheilen, was er nach und nach in der Sinnenwelt geworden ist, ohne Rückſicht auf das zu nehmen, was er ſelbst dazu beygetragen hat, streitet nicht nur mit den Urtheilen des geſunden Verstandes, ſondern auch mit dem, auſſer Zweifel gestellten, Sittengeſetze, das aufhören würde ein Geſetz zu ſeyn, wenn die Beobachtung oder Verletzung deſſelben als gleichgültig angeſehen werden könnte. Auch dringt ſich der Gedanke an Verdienst und Schuld mit dem Gefühle der Freyheit jedem Menſchen auf, der im Stande der Beſonnenheit ist. Dieſes und jenen für Täuſchung erklären, heiſst behaupten, daſs die Vernunft auf eben dieſelbe Weiſe wirken müſſe, auf welche der ſinnliche Theil unſerer Natur wirkt. So offenbar dieſer Fehlſchluſs ist, ſo ist es doch ſchwer denſelben zu vermeiden, wenn

es auf Erkenntnifs und nicht auf Handlung ankommt. Wovon keine ſinnliche Vorſtellung, keine Erfahrung möglich ist, das wird dem Menſchen ſchwer zu faſſen, ſo wie es ihm ſchwer wird zu handeln, wo ihn keine Ausſicht auf angenehme Empfindung reitzt. Uiberdieſs ſtrebt er ſo gern über den Kreis hinaus, in welchem ſeine Erkenntniſs eingeſchränkt ist. Wer ſich nun nicht genügen läſst zu wiſſen, daſs die Vernunft wirkt, ſondern auch erklären will wie ſie wirkt, kann die Vermiſchung des Sinnlichen mit dem Uiberſinnlichen, deſſen was im Raume und in der Zeit geſchieht, mit dem was von dieſen Formen unſerer Erkenntniſs unabhängig ist, nicht vermeiden, und er muſs dann den einen Theil ſeiner Natur gleichſam dem andern aufopfern. Es geht ihm, wie den meisten Menſchen, die durch Gründe von etwas überzeugt werden ſollen, das mit ihren gewöhnlichen Vorſtellungen ſtreitet.

Als das Daſeyn der Gegenfüſsler zuerst behauptet wurde, ſo ſchien dieſs etwas wider-

ſinniges. Die Erfahrung hat nun zwar die Wahrheit davon auſſer allen Zweifel geſtellt, und kein Menſch, der ſich nur einiger Kenntniſs rühmen will, darf an dieſem Daſeyn zweifeln. Der Glaube an die runde Geſtalt der Erde hat ſich faſt wie die ausgemachteſte Vernunftwahrheit verbreitet. Wenn er aber überhaupt nicht nur annehmlich gemacht, ſondern gegen jeden Einwurf vertheidigt werden ſoll: ſo dürfte dieſs wohl ſchwerlich zur Befriedigung des gemeinen Verſtandes geſchehen. Wie iſt es möglich, würde mancher fragen, daſs die Entgegenwohnenden nicht, ſo zu ſagen, in den Himmel fallen? Man ziehe doch nur eine Linie von der Oberfläche der Erde durch den Mittelpunkt derſelben bis an die entgegengeſetzte Seite, ſo trift ſie auf die Füſſe der daſigen Menſchen, und geht von da weiter bis an den Himmel; dieſen haben ſie alſo nicht über ſondern unter ſich. Auf dieſe Einwendung mache man nun noch ſo deutlich, daſs die Begriffe von oben und unten nur auf jeden Ort anwendbar ſind,

wo man sich befindet; dass sie bey jener geraden Linie vom Mittelpunkte der Erde an gerade umgekehrt genommen werden müssen, und dass folglich die Linie nur in der Phantasie nicht aber in der Wirklichkeit gezogen werden kann: so würde durch die Gründe, welche für diese Behauptungen angeführt werden, der gemachte Einwurf wohl niedergeschlagen, volle Uiberzeugung aber nur selten bewirkt werden, wenn man sich nicht am Ende auf eine ungezweifelte Erfahrung berufen könnte. Woher dieser Widerstand? — daher, dass keine sinnliche Vorstellung von einer Linie möglich ist, die ob sie gleich ununterbrochen fortgeht, doch in einem Punkte aufhören, und, ohne umzukehren, doch eine ganz entgegengesetzte Richtung annehmen soll. Der Verstand kann, nach gegebenen Erfahrungen nur die Nothwendigkeit der Sache fassen, ohne die Möglichkeit derselben zu erklären oder, mit andern Worten, ohne sie mit der sinnlichen Anschauung zu vereinigen. Wer nun die letztere als entscheidend über

die Wahrheit anſieht, wird in dieſem Beyſpiele einen offenbaren Irrthum aufnehmen. Auf eine ganz ähnliche Weiſe irrt ſich derjenige, welcher die Freyheit des Menſchen läugnet, weil ſie mit der Verkettung aller Dinge ſtreitet, und weil man keine Anſchauung von der Art haben kann, wie vernünftige Weſen an ſich wirken. In beyden Fällen werden, als entſcheidend über die Wahrheit, Vorſtellungen angeſehen, die nicht entſcheiden können. In dem erſten Falle ſoll die Sinnlichkeit über den Verſtand, in dem zweyten der Verſtand über die Vernunft richten. Iedes von dieſen Vermögen hat ſeine eigenthümliche Einrichtung und einen ſich darauf beziehenden Wirkungskreis. Wird nun das, was in dem einen liegt, in einen andern gezogen, ſo entſteht Irrthum und Täuſchung — und zwar hauptſächlich dann, wenn ein niedres Vermögen über ein höheres entſcheiden ſoll. Indeſſen kann auch der Fall eintreten, daſs man die Täuſchung in dem Sinne ſucht, wenn ſie in dem Verſtande liegt. Zum Beyſpiel, vermöge der

Geſetze, nach denen ſich der Sinn des Geſichts richtet, müſſen wir eine lange Allee am Ende entweder verengt oder gar ſo ſpitzig ſehen, daſs ſich zwey Bäume in einen vereinigen. Das Geſicht an und für ſich trügt uns hier nicht. Ein Betrug fände nur dann Statt, wenn eine Abweichung von den Geſetzen geſchähe, nach welchen wir Vorſtellungen durch die Augen erhalten. Dieſs iſt aber in dem angeführten Beyſpiele nicht der Fall. Im Gegentheile würde es eine Abweichung von den Geſetzen des Sehens ſeyn, wenn die Bäume einer Allee, vom Anfange bis ans Ende derſelben, gleich weit von einander erſchienen. Kein Menſch denkt an eine Täuſchung, wenn er die Gegenſtände in der Nähe gröſser als in der Ferne ſieht. Ist nun die angeführte Erſcheinung ein ganz ähnlicher Fall, warum wird denn da von einer Täuſchung der Sinne geſprochen? — Bloſs darum, weil wir nicht bey der eigenthümlichen Wirkungsart des Geſichts ſtehen bleiben, ſondern ein Urtheil einmiſchen, das ſo lautet: was gleich iſt, muſs als gleich empfunden werden. Hier-

von ist aber nur so viel wahr, dafs das Gleiche an und für sich nicht ungleich seyn könne, nicht aber, dafs es auch von unsern Sinnen, unter allen Umständen, so gefafst werden müsse. Auch wissen wir dieſs sehr wohl, wir vergessen es aber leicht, wenn die Gleichheit und Ungleichheit sich auf eine sehr merkliche Weise darstellt, wie in dem angeführten Beyspiele. Die vordere Breite der Allee ist, nach angestellter Erfahrung, mit der entferntern gleich, und weil sie sich dessen ungeachtet als ungleich darstellt: so glauben wir, es gehe eine Täuschung des Gesichts vor, da doch eigentlich nicht dieſes, sondern unser Urtheil täuscht. Das letztere, und nicht die sinnliche Erscheinung, mufs berichtigt werden. Umgekehrt wäre der Fall, wenn wir daraus, dafs zwey gleich grofse Sachen ungleich erscheinen, schliefsen wollten, das Gleiche könne, an und für sich, ungleich seyn. Und dieſs ist etwas ähnliches mit dem Schlufse, dafs, weil unsere Handlungen nach den Naturgesetzen bedingtnothwendig sind, sie auch an und für sich als nothwendig ange-

ſehen werden müſſen. Hier zieht der Verſtand in die Grenzen ſeines Gebiets was in dem Gebiete der Vernunft liegt. Was als Erſcheinung nothwendig iſt, kann in anderer Rückſicht ſehr wohl als nicht nothwendig angeſehen werden; was nach einem Naturgeſetze erfolgen muſs, kann nach dem Sittengeſetze als unmöglich betrachtet werden, und ſo auch umgekehrt. Denn ſo wie der Grundſatz, daſs das, was gleich iſt, nicht ungleich ſeyn kann, auf keine Weiſe dadurch verdrängt wird, daſs für unſere Sinne ganz gleiche Dinge doch ungleich erſcheinen, eben ſo wenig kann dadurch, daſs der Verſtand alles, was wir von der Sinnenwelt wiſſen, in eine nothwendige Verbindung ſetzt, bewieſen werden, daſs der ganze Menſch nur als ein leidendes Glied in dieſer ununterbrochenen Kette der Dinge zu betrachten ſey. Dieſs iſt er nur in Abſicht des ſinnlichen, nicht aber in Abſicht des überſinnlichen Theils ſeines Weſens. In ihm iſt Natur und Vernunft, Nothwendigkeit und Freyheit. — Er iſt im Raume und in der Zeit, und er iſt

zugleich über diese Schranken erhaben. — Er ist fremden Gesetzen unterworfen, und kann seinen eignen folgen. — Sein Wille erscheint als der Natur untergeordnet; er kann aber auch diese seinem Willen unterordnen. — So gewiss endlich in seinem Bewusstseyn Vernunft höher ist als Sinnlichkeit: so gewiss liegt auch nur der niedre Theil seines Wesens in dem Gebiete der Nothwendigkeit, und der höhere in dem Gebiete der Freyheit.

Ende des ersten Theils.

Freyberg,
gedruckt bey Ioh. Christ. Fried. Gerlach.

Gemeinfaſsliche

Darſtellung

der

Kantiſchen Lehren

über

Sittlichkeit, Freyheit, Gottheit und Unsterblichkeit,

von

Ambroſius Bethmann Bernhardi.

II. Theil.

Freyberg, 1797.
in der Crazifchen Buchhandlung.

Vorrede.

Zwey Gegenstände sind es, die den wesentlichen Inhalt jeder Vorrede ausmachen können — die Absicht eines Buchs, und der Gang, den es nimmt, um dieselbe zu erreichen. Uiber die Absicht dieses Buchs hat sich

der Verfaſſer in der Vorrede zum ersten Theile, hinlänglich erklärt; hat er dagegen über den Gang, den er in ſeinen Unterſuchungen genommen hat, dort gar nichts geſagt, ſo findet er es nöthig, hier einige kurze Anmerkungen darüber voraus zu ſchicken.

Nicht wenig Leſer des ersten Theils werden geglaubt haben, der zweyte enthalte bloſs die Lehre von dem Daſeyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele; und ſie würden ſich daher nicht wenig wundern, zwey lange Betrachtungen über das moraliſche Gefühl zu finden, wenn ſie nicht im voraus, theils auf den Grund der Abtheilung, theils auf die Nothwendigkeit dieſer Unterſuchungen aufmerkſam gemacht würden.

In dem ersten Theile war die Absicht, die wahre Beschaffenheit des Sittengesetzes zu zeigen, und dasselbe ausser Zweifel zu setzen. Hiermit hieng die Betrachtung über die Freyheit des Willens auf das genaueste zusammen; denn das Gesetz und die Freyheit machen einander gegenseitig nothwendig, und stehen oder fallen mit einander. In dem zweyten Theile kommen nun die Untersuchungen, theils über die Wirkungen, welche das Gesetz auf das Gemüth des Menschen hervorbringt, theils über die Folgen, welche die Vernunft aus der Bestimmung des Menschen zur Sittlichkeit zieht.

Was nun die erstern betrift, deren Betrachtung allein einer vorläufigen Rechtfertigung bedarf: so war es freylich in dem Gan-

ge, welchen die Unterſuchungen im ersten Theile nahmen, unvermeidlich, auf dieſelben hinzudeuten; es wurde aber auch im voraus (S. 202. und 236.) erinnert, daſs ſie noch beſonders betrachtet werden würden. Die Nothwendigkeit dieſer Betrachtungen an ſich, wird in dem Buche ſelbst gezeigt. Hier ſind alſo nur noch die Gründe anzuführen, warum ſich der Verfaſſer ſo lange, und vielleicht, nach dem Urtheile mancher Leſer, zu lange dabey aufgehalten hat.

Man findet nicht ſelten die Erklärung, daſs das moraliſche Gefühl noch in Dunkelheit gehüllt ſey; und wahrſcheinlich liegt in dieſer Dunkelheit der Grund, warum in manchem Buche, welches Kants Lehrſätze erläutert oder

zum Grunde legt, über das moraliſche Gefühl, und die daraus entſpringende Selbstzufriedenheit entweder gar nichts befriedigendes, oder manches geſagt wird, was jenen Lehrſätzen widerſpricht. Da nun der Verfaſſer dieſelben deutlich zu denken glaubte, und ohne Einſchränkung wahr fand: ſo war es natürlich, daſs er eine etwas weitläuftige Auseinanderſetzung von Lehrſätzen, die Vielen dunkel ſchienen, und von Andern (nach ſeiner Meinung) mit Unrecht für einſeitig erklärt wurden, für nützlich und nöthig hielt. Hat er ſich geirrt, ſo ist er bereit, jede gründliche Zurechtweiſung anzunehmen. Nur dieſs muſs er noch erinnern, daſs er, um eine, für die Abſicht dieſes Buchs, zu groſse Weitläuftigkeit zu vermeiden, noch vieles weggelaſ-

sen hat, was er gern ausgeführt hätte, und vielleicht an einem andern Orte ausführen wird.

Freyberg, den 10. May 1797.

Von dem moraliſchen Gefühle, als der Triebfeder der practiſchen Vernunft.

Um den Grund und die eigentliche Beſchaffenheit deſſen zu finden, was man Sittlichkeit nennt, fragten wir die Urtheile der gemeinen Vernunft über den Werth aller, für den Menſchen wichtigen Dinge überhaupt, und ſeiner Handlungen insbeſondere; und wir fanden, daſs dieſe Urtheile, weit entfernt, den unmittelbar angenehmen Empfindungen oder den Mitteln dazu den höchsten Werth beyzulegen, denſelben vielmehr in den guten Charakter ſetzen, ohne welchen ſelbst der angenehmste Zustand, und der Beſitz und Gebrauch aller Mittel denſelben zu erhalten nicht begehrungswerth ſey. Als wir nun weiter fragten, was, nach der Ent-

ſcheidung des für geſund gehaltenen Verſtandes, der gute Charakter ſey, und in dieſer Rückſicht die Eigenſchaften betrachteten, welche gleichſam die Bestandtheile deſſelben ausmachen: fanden wir die Wohlthätigkeit der Gerechtigkeit untergeordnet. Durch dieſe Unterordnung würde es offenbar, daſs ſelbst die Sympathie, deren Befriedigung allerdings zur eignen Glückſeligkeit gerechnet werden kann, nicht den wahren Grund des guten Charakters ausmachen könne. Denn Gerechtigkeit muſs oft dann geübt werden, wenn Sympathie nicht weniger als die eigentliche Selbstliebe leidet. Da alſo gar kein unmittelbarer Zuſammenhang zwiſchen dem Streben nach angenehmen, oder der Abwendung unangenehmer Empfindungen, und zwiſchen der Handlungsweiſe, die dem Menſchen von guten Charakter zugeſchrieben wird, angetroffen wurde, ſo fragten wir weiter: was iſt denn der letzte und höchste Bestimmungsgrund ſeines Willens? Die Pflicht, war hier die Antwort; und die Entwickelung des Begriffes der Pflicht leitete auf das reine Ver-

nunftgebot, nur ſolche Regeln in unſerm Verhalten zu beobachten, die nach unſerm Willen allgemeine Geſetze werden können.

Das Hauptgebot der Sittlichkeit, nach welchem alle einzelne Maximen, und folglich alle Handlungen zu beurtheilen ſind, und gröſstentheils beurtheilt werden, beruht demnach nicht auf dem Triebe nach Glückſeligkeit, ſondern auf dem Weſen der Vernunft. Auch lieſs ſich zeigen, theils, daſs die Vernunft entweder mit den Handlungen gar nichts zu thun habe, oder jenes Geſetz als den Inbegrif aller ſittlichen Regeln aufſtelle; theils, daſs kein Menſch, der zur Beſonnenheit gelangt iſt, das Sittengeſetz, als eine in ſeinem Bewuſstſeyn liegende Thatſache, abläugnen könne. Und wurde hierdurch auf der einen Seite allen Einwendungen begegnet, welche gegen den Grund der ſittlichen Handlungsweiſe gemacht werden: ſo wurde auf der andern nicht weniger der Irrthum derjenigen aufgedeckt, welche auf Selbſtliebe

und Sympathie ein Geſetz für die Handlungen gründen zu können glauben. Dieſe natürlichen Triebe, weit entfernt allgemeingültige und unveränderliche Regeln des Verhaltens an die Hand zu geben, ſollen vielmehr der unbedingtgebiethenden Vernunft unterworfen werden, ſo oft ſie nicht ohne Verletzung jenes Gebots befriedigt werden können. Ja, eben weil dieſe Unterwerfung nicht ohne Widerstand ſeyn kann, wird die Handlungsweiſe, welche aus der Vernunft flieſst, zum Gebote.

Nachdem nun nicht nur der Grund, ſondern auch zugleich die wahre Beſchaffenheit des Sittengeſetzes auſſer Zweifel geſetzt worden war, betrachteten wir ein Vermögen des Menſchen, ohne welches die Gebote der Pflicht von gar keiner Bedeutung für ihn ſeyn würden — das Vermögen, ſeinen Willen nach den Vorſtellungen von Recht und Unrecht, von Gut und Böſe, zu bestimmen. Dabey war wiederum nicht etwa das Daſeyn einer Kraft zu beweiſen, die ſich in einzelnen Men-

ſchen auf eine zweydeutige Weiſe ankündigt. Im Gegentheile ist die Freyheit des Willens ſo innig mit dem Bewuſstſeyn unſerer Existenz, als vernünftiger Weſen, verbunden, und liegt der Beurtheilung aller Handlungen in Rückſicht auf ihre Güte und Verwerflichkeit ſo uneingeſchränkt zum Grunde, daſs noch niemand je das Gefühl dieſer Freyheit geläugnet hat. Alle ſich darauf beziehenden Speculationen zielen nur dahin, daſſelbe für Täuſchung zu erklären, oder als eine Folge eigenthümlicher Kraft zu rechtfertigen. Um das Letztere zu bewerkstelligen, muſsten die Einwendungen gehoben werden, welche von der Verknüpfung aller Dinge nach den Begriffen von Urſache und Wirkung, und der daraus entstehenden bedingten Naturnothwendigkeit aller Handlungen hergenommen werden. Es wurde in dieſer Rückſicht gezeigt, daſs es widerſinnig ſey, ein Vermögen des Menſchen deswegen zu läugnen, weil es mit der Anſicht der Dinge streite, die aus einem andern Vermögen flieſst; daſs jedes ſeine eigenthümliche Einrichtung habe; daſs daher

jede mit Beſonnenheit verbundene Handlung auf der einem Seite als bedingt nothwendig, auf der andern als die Folge der Freyheit, und der Menſch ſelbſt als ein zuſammengeſetztes Weſen, das von Naturgeſetzen abhängig und unabhängig ſey, betrachtet werden müſſe. Zugleich folgte aber auch aus dieſer Darſtellung, daſs es dem Menſchen unmöglich ſey, von ſich, als einem überſinnlichen Weſen, etwas mehr zu erkennen, als daſs er ein ſolches ſey. Denn um die Freyheit mit der Naturnothwendigkeit zu vereinigen, wurde gezeigt, daſs Zeit und Raum als bloſse Formen unſerer ſinnlichen Erkenntniſs, und alle Dinge, die wir, vermöge dieſer Formen erkennen, als Erſcheinungen anzuſehen ſind, deren eigentlicher Grund uns unerforſchlich bleibt. Wird uns alſo durch das Sittengeſetz die Ausſicht in eine überſinnliche Welt eröfnet, von den wir ſelbſt Glieder ſind: ſo können wir doch keine eigentliche Erfahrung davon haben, indem dieſe ſtets in den Schranken der Zeit und des Raums eingeſchloſsen iſt; und die eigentliche Mo-

ralität fremder ſowohl als eigner Handlungen bleibt uns in ſo fern ganz verborgen, als wir nie ſagen können, wie viel die Freyheit, und wie viel die Natur Antheil an denſelben habe.

Aus der Unmöglichkeit, eine Erfahrung über die Willensbestimmung, als einem Akte der bloſsen Freyheit, zu haben, folgt auch die Unmöglichkeit, die freye Selbstthätigkeit je begreiflich zu machen. Wenn wir aber nicht wiſſen können, wie ein freyer Wille möglich ſey, oder, welches eben ſoviel ſagt, wie er, an und für ſich, durch ein Geſetz bestimmt werde: ſo können wir doch fragen, welches ist das Mittel, durch welches in der Sinnenwelt dem Sittengeſetze Einfluſs auf das Gemüth des Menſchen, als eines zuſammengeſetzten Weſens, verſchaft werde; und dieſe Frage ist von keiner geringen Bedeutung. Denn wir ſollen nicht nur ſelbst in der Sinnenwelt als freye Weſen handeln, ſondern auch das Unſrige beytragen, daſs Sittlichkeit immer mehr verbreitet werde; und das Verfahren dabey hängt doch offenbar von unſe-

rer Einſicht in das Verhältniſs der Vernunft zur Sinnlichkeit ab. Ohne dieſe Einſicht tappen wir gleichſam im Dunkeln. Nun führt zwar ſchon die dargeſtellte Natur der Sittlichkeit darauf, daſs alle Bewegungsgründe zum Recht- und Wohlthun, die von der Selbstliebe hergenommen werden, die eigentlich gute Geſinnung nicht gründen, ſondern oft eher hindern; und angeführte unläugbare Erfahrungen zeigen überdieſs, daſs die Vorhaltung der Pflicht oft da Eindruck mache, wo alle andere Triebfedern nichts vermögen. Allein erſtlich wird gegen die Beſchaffenheit und Wirkſamkeit des Sittengeſetzes noch eine Einwendung gemacht, die nicht anders als durch eine Unterſuchung über das Verhältnis deſſelben zur Sinnlichkeit gehoben werden kann; und zweytens kann durch dieſelbe allein einer moraliſchen Schwärmerey vorgebeugt werden, die eben ſo ſchädlich iſt, als das unaufhörliche Hinweiſen auf die Vortheile, welche die Tugend bisweilen zufällig bey ſich führt. Iene Einwendung ſoll in der gegenwärtigen Betrachtung und die moraliſche

Schwärmerey in der folgenden niedergeſchlagen werden.

Der Menſch, ſagt man, iſt ſo beſchaffen, daſs der Bestimmung ſeines Willens stets ein Gefühl der Lust oder Unlust vorhergeht. Empfindet er nichts, ſo begehrt er auch nichts; Gefühle ſind die eigentlichen Triebfedern zu allen, was er will und thut; er ſucht entweder das Angenehme zu erlangen, oder das Unangenehme von ſich zu entfernen; und dieſs muſs bey der moraliſchen Willensbestimmung eben ſo gut Statt finden, als bey jeder andern. Auch wird wohl kein Menſch, der auf ſein Inneres Achtung gegeben hat, läugnen können, daſs bey jeder Unterlaſſung des Böſen oder Vollbringung des Guten, die Empfindung im Spiele ſey. Wenn nun das Sittengeſetz nicht nur als ein Produkt der reinen Vernunft, ſondern noch überdieſs die Erfüllung deſſelben als mit Unlust verbunden vorgestellt wird, wie ist es möglich zu denken, daſs das reine Sittengeſetz je Einfluſs auf die Handlungen des Menſchen habe? Als

entfernt von allem Gefühle, muſs es gleichgültig ſeyn; und als mit Unlust verbunden, muſs es vielmehr Widerstand, als Eingang finden. Wird dieſer Widerstand zugegeben, ſo muſs derſelbe doch durch etwas gehoben werden, und dieſes Etwas kann nichts anders als ein Gefühl ſeyn, das man durch Befolgung des Sittengeſetzes zu entfernen, oder zu erhalten ſucht. Wenn alſo der Menſch ſich zur Tugend überhaupt, oder zu einzelnen Aeuſserungen derſelben insbeſondere entſchlieſst: ſo hat er gewiſs die Abſicht, entweder einen Schmerz dadurch abzuweiſen, oder ein Vergnügen zu erlangen, und man kann folglich gar nicht ſagen, daſs der Wille von dem Geſetze, ſondern, daſs er von dem Gefühle bestimmt werde, welches auf die Erfüllung oder nicht Nichterfüllung deſſelben folgt, und von dem Menſchen voraus geſehen wird. Wie thöricht, ſetzt man daher vielleicht hinzu, zu verlangen, daſs die Menſchen, um einer bloſsen Denkform und eines reinen Vernunftgeſetzes willen, ihren Begierden und Leidenſchaften entſagen ſollen! Man zeige ihnen

vielmehr das Elend, in das ſie ſich durch dieſelbe stürzen, und den Genuſs, den ſie durch die entgegen geſetzte Handlungsweiſe erlangen, wenn man ſie zur Tugend und Rechtſchaffenheit führen will. Wer anders verfährt, wird ſeinen Zweck, Sittlichkeit zu verbreiten, nie erreichen.

Dieſe Einwendung kann nun zwar die Wahrheit deſſen, was bisher über die ſittliche Natur des Menſchen geſagt worden ist, auf keine Weiſe niederſchlagen. Wenn das reine Sittengeſetz ſchlechterdings nicht abzuläugnen, ein auf Lust gegründetes hingegen unzähligen Einwendungen ausgeſetzt ist; wenn jenes nach der allgemeinen Anſicht in allen Fällen, wo die ſinnlichen Neigungen demſelben zuwider ſind, um der daher entstehenden unangenehmen Empfindung willen als ein Gebot, und doch als das letzte und kräftigste Mittel zur Hervorbringung gewiſſer Handlungen, zu denen man wenig oder gar keine Neigung vorausſetzt, betrachtet wird: ſo ist ein Räſonnement, das ſich auf die vermeint-

lich erkannte Natur des Menſchen ſtützt, den Urtheilen der gemeinen Vernunft aber, ſowohl als der weſentlichen Form derſelben widerſpricht, nicht entſcheidend. Auch iſt demſelben ſchon an mehrern Orten gewiſſermaſsen begegnet. Allein, da es ein Bedürfniſs des menſchlichen Geistes ist, den Widerſtreit zwiſchen mehrern, wenigstens dem Anſchein nach entgegengeſetzten Grundſätzen und Thatſachen des Bewuſstſeyns zu heben, und in Uibereinstimmung aufzulöſen: ſo kann die Unterſuchung über die ſittliche Natur des Menſchen nicht als vollendet angeſehen werden, ſo lange nicht gezeigt worden iſt, wie die unläugbare Thatſache des Bewuſstſeyns, auf die ſich jene Einwendung ſtützt, mit den dargeſtellten Lehren der reinen Sittlichkeit zu vereinigen iſt. Es ſoll alſo in dieſer Betrachtung dargethan werden, wie das Sittengeſetz Triebfeder für den ſinnlichafficirten Willen werden könne, oder mit andern Worten, wie das Sittengeſetz ſelbst die Gefühle erzeuge, welche den Widerſtand der Sinnlichkeit heben. Gelingt dieſe Ableitung des

Gefühls von dem Sittengeſetze, ſo ſind auch die beyden Behauptungen, daſs das reine Vernunftgeſetz der Beſtimmungsgrund des guten Willens ſey; und daſs der Wille ohne Gefühl nie zu Entſchlüſſen und Handlungen beſtimmt werde, vollkommen vereinbar. Denn in beyden wird die Sache nur aus verſchiedenen Geſichtspunkten angeſehen. In der letzten wird die Willensbeſtimmung auf das unmittelbar vorhergehende Gefühl, und in der ersten auf den Grund deſſelben, das Geſetz, bezogen. Und nennt man jenes Gefühl, als von dem moraliſchen Geſetze gewirkt, und demſelben günstig, das moraliſche, ſo kann man gleich richtig ſagen: der gute Wille werde von dem moraliſchen Geſetze, und von dem moraliſchen Gefühle beſtimmt.*)

*) Um indeſſen dieſe beyden Anſichten des moraliſchen Willens zu unterſcheiden, nennt man das Geſetz den Beſtimmungsgrund, und das Gefühl die Triebfeder. Dieſer Unterſchied, ſo fein und unbedeutend er ſcheinen mag, iſt doch nicht nur gegründet, ſondern auch von Wichtigkeit. Wenn jemand die Liebe zum Spiele aufgiebt, weil er groſsen

Es fallen aber die auf den Grund jener Einwendung gebauten Schlüsse durch diese Darstellung von selbst weg. Denn in so fern das moralische Gefühl von dem Gesetze gewirkt wird, ist jenes mit der deutlichen Vorstellung von diesem unausbleiblich verbunden, und wird auch ohne weitere Lobpreisung seine Kraft auf das Gemüth äusern.

Die Hauptfragen, die wir nun zu beantworten haben, betreffen die Art, wie das Sittengesetz sich Eingang in das Gemüth des Menschen verschaft, die Ableitung des

Verlust erlitten hat: so ist das unangenehme Gefühl, das den Verlust begleitet, die Triebfeder zu seinem Entschlusse. Die Unannehmlichkeit des Gefühls aber kann von der Vorstellung des Werthes des Geldes an sich, oder des damit zu bewirkenden Guten herkommen. Und diese Vorstellung ist der Bestimmungsgrund zu jenem Entschlusse. Aus der Verwechselung der Triebfeder mit dem Bestimmungsgrunde des Willens, ist zum Theil die Meinung entstanden, dass die ganze Sittlichkeit auf dem Triebe nach Glückseligkeit beruhe.

moralischen Gefühls von der Wirkung des Gesetzes auf den sinnlichafficirten Willen, und endlich die Natur dieses Gefühls.

Wenn der Mensch sich im Stande der Besonnenheit befindet, so muss er die Richtigkeit und Verbindlichkeit der Regeln, die sein Verhalten, als das eines vernünftigen Wesens, leiten sollen, nothwendig anerkennen, sobald sie ihm auf eine deutliche Weise vorgehalten werden. So wenig er denken kann, dass etwas wahr sey, was sich selbst widerspricht, eben so wenig kann er einen offenbaren Widerspruch in seinen Willen, und zwischen seinen Urtheilen und Handlungen gut heissen. Er kann nicht für sich Rechte verlangen, und doch Andern keine zugestehen; er kann nicht Hülfe von seinen Mitmenschen für sich fordern, und es für gut halten, dass er eben diese Hülfe Andern versage; er kann nicht ein Gut höher schätzen als ein anderes, und es doch billigen, dass durch seine Handlungen das Kleinere den Vorzug vor dem Grössern erhalte. Wenn

man sich nun vorstellt, dass ein Mensch an solche aus der Natur der Vernunft fliessende Regeln zu einer Zeit erinnert werde, wo er, denselben zuwider, im Begriffe ist, sich Genuss zu verschaffen: so muss mit der Einsicht in die Nothwendigkeit denselben um des Gesetzes willen aufzugeben, unausbleiblich ein unangenehmes Gefühl entstehen. Die Sinnlichkeit müsste nicht Sinnlichkeit seyn, wenn ihn der Verlust eines Genusses, nachdem er, der Vernunft zuwider, strebte, ganz gleichgültig liess. Einen ähnlichen Schmerz verursacht das Gesetz stets, wenn es zu Handlungen auffordert, welche keine Neigung auf ihrer Seite haben, oder irgend einer sogar zuwider sind. *) Denn jede Neigung ist auf Gefühl der Lust gegründet, und die Unterdrückung desselben können wir uns eben so wenig ohne die Erzeugung eines entgegen-

*) Wenn ohne sinnliche Antriebe gehandelt werden soll, so ist wenigstens die Trägheit zu überwinden, und der Hang dazu gründet sich ebenfalls auf Gefühl der Annehmlichkeit.

gesetzten Gefühls denken, als wir denken können, dafs ein bewegter Körper aufgehalten werde, ohne eine entgegengesetzte Richtung zu erhalten. Auch ist hinlänglich gezeigt worden, dafs der gemeine Verstand da, wo um der Rechtschaffenheit willen irgend eine Neigung aufgegeben, und ohne sinnlichen Antrieb gehandelt werden mufs, die Willensbestimmung als eine unangenehme, mit innerm Zwange verbundene, Sache ansieht. In so fern also das Sittengesetz alle unsere Neigungen einschränkt, erregt es nothwendig ein unangenehmes Gefühl. Nun ist nicht zu läugnen, dafs Unlust, an und für sich, kein Antrieb, sondern ein Hinderniss für diejenigen Entschlüsse ist, welche diese Unlust erzeugen und unterhalten Wenn aber diefs unangenehme Gefühl so zusammengesetzt wäre, dafs der eine Theil gleichsam als das Gegengewicht des andern angesehen werden könnte: so würde offenbar seyn, dafs die unmittelbare Wirkung des Sittengesetzes auf unser Gefühlsvermögen die Hindernisse aus dem Wege räumte, die, nach unse-

rer Einsicht, die einzige Ursache ausmachen, warum die Menschen nicht immer sittlichgut handeln. Und dass jenes unangenehme Gefühl wirklich solche entgegenstehende Theile enthalte, wird erhellen, wenn wir die Natur der Sinnlichkeit näher betrachten.

Alle unsere sinnlichen Neigungen lassen sich unter zwey Hauptabtheilungen bringen, von denen die eine in dem Wohlwollen gegen uns selbst, und die andere in dem Wohlgefallen an uns selbst besteht. Jenes heisst besonders Selbstliebe oder Selbstsucht, dieses Eigenliebe oder Eigendünkel, je nachdem diese Hauptneigungen entweder unbestimmt, oder ohne Schranken gedacht werden. *) Die erste derselben ver-

*) Es darf nicht unbemerkt bleiben, dass die Bestimmung dieser Wörter etwas von derjenigen abweicht, welche Kant davon giebt. Er begreift alle Neigungen unter dem Namen der Selbstsucht, theilt diese auf die angeführte Weise ein, und nennt das Wohlwollen gegen uns Selbstliebe, oder auch noch besonders Eigenliebe, das Wohlgefallen an uns aber Eigendünkel, doch unter der Voraussetzung, dass es ohne Schranken

wirft die Vernunft nicht an und für sich, sondern stellt sie vielmehr als natürlich und, noch vor dem Bewufstseyn des Sittengesetzes, als rege vor. Auch gestattet sie nicht nur die Befriedigung der Selbstliebe in allen den Fällen, wo die Rechte anderer dadurch nicht gekränkt werden, sondern fordert sogar in den-

seyn. Da Eigenliebe und Selbstliebe, der Etymologie nach, einerley bedeuten können, so mufs man sie entweder näher bestimmen, oder auf die Vorstellungen Rücksicht nehmen, welche nach dem Sprachgebrauche damit verbunden werden. Dieser scheint aber für die oben angenommene Bedeutung der Eigenliebe zu seyn. Die Selbstsucht kann zwar allerdings, auch nach dem Sprachgebrauche, alle sinnlichen Neigungen im übertriebenen Grade umfassen; doch zeigt sie gewöhnlich nur eine uneingeschränkte Selbstliebe an. Und, wird Selbstliebe von dem Wohlwollen gegen uns, ohne weitere Bestimmung, Eigenliebe aber von dem ebenfalls unbestimmten Wohlgefallen gebraucht: so scheint es natürlich, diese Hauptneigungen, in so fern sie ohne Schranken gedacht werden, mit dem Namen der Selbstsucht und des Eigendünkels zu belegen.

jenigen dazu auf, in welchen die Befriedigung Mittel werden kann, die Gebote der Pflicht leichter, und in einem gröfsern Umfange zu erfüllen. In so fern sie aber doch das Streben nach angenehmen Empfindungen einschränkt, und in vielen Fällen Aufopferung fordert: so soll die Frage beantwortet werden, wie überwindet sie den Widerstand der Sinnlichkeit, wie drückt sie den Schmerz nieder, den die Aufopferung irgend eines Genusses erregt. Die Antwort darauf wird sich aus den Betrachtungen ergeben, die wir über die Wirkung der practischen Vernunft auf die Eigenliebe anstellen wollen.

Die zweyte Hauptneigung des Menschen ist das Wohlgefallen an seiner Person. Die Gegenstände, die sie befriedigen, sind nicht nur seine, von der Natur erhaltenen und durch Uibung entwickelten, Kräfte und Fähigkeiten, die Gaben des Geistes und des Körpers, seine Neigungen und seine Handlungen, sondern auch selbst solche Vorzüge, die eigentlich ausser ihm liegen, sein Stand

in der bürgerlichen Geſellſchaft, ſein Geld und Gut, kurz, alles was er iſt, thut, beſitzt und genieſst. Er rechnet ſogar zu ſeinem Selbst was nur in irgend einer Verbindung mit ihm ſteht. Die Thaten ſeiner Vorfahren und ſeiner Landsleute, die Vorzüge ſeiner Verwandten und Freunde, macht er gewiſſermaſsen zu den ſeinigen. Und wie oft gefällt er ſich in einem Nichts, deſſen Werthſchätzung und Amalgamirung mit ſeiner Perſon, er, wenn er nicht mehr Kind iſt, weder andern noch ſich ſelbſt laut zu geſtehen getraut! Aus dieſer künſtlichen Ausdehnung ſieht man ſchon wie ſtark der Trieb iſt, der zur Selbſtſchätzung auffordert; noch mehr aber aus dem Widerſtande, der in den meiſten Menſchen ſichtbar wird, wenn ſie etwas aufgeben ſollen, das ſie als einen Theil ihres Selbſt anſehen, oder, wenn ihnen der Unwerth der Dinge vorgehalten wird, um deren willen ſie ſich wohlgefallen. Schwer hält es von offenbar falſchen Meinungen abzubringen, wenn ſie lange unterhalten und dadurch gleichſam ein Theil der Perſon geworden ſind; ſchwer

hält es, von der Wahrheit zu überzeugen, daſs das, was auſſer uns und nur ein Werk des Zufalls ist, kein Grund der Selbstſchätzung ſeyn könne. Und geſetzt, man hoffe der Eigenliebe irgend etwas zu entziehn, ſo wird man ſich doch, von ſeinem eigenen Bewuſstſeyn gedrungen, leicht vorstellen, daſs es nicht ohne Schmerz von Seiten der Perſon möglich ſey, die es verlieren ſoll. Wie viel Schonung räth nicht deswegen die Klugheit an! Und wie viel Künste hat nicht die Schmeicheley erfunden, um die Gunst derjenigen zu gewinnen und zu erhalten, für die man nichts weiter thun kann, als daſs man ſie in dem Gefühle ihres Werths beſtärke! Auch ist nicht etwa bloſs unter den Verfeinerten, unter den Hohen und Reichen die Eigenliebe ſo wirkſam; der gemeine Mann ist durch ſie eben ſo wohl zu gewinnen, und er ist oft nur deswegen ſtörriſch und unzufrieden, weil man dem, was er ſagt, thut, und ist, wenig oder gar keinen Werth zugeſteht.

Dieſer mächtige, über das ganze Leben verbreitete Trieb wird von der practiſchen Vernunft noch mehr eingeſchränkt, als die eigentliche Selbstliebe. Dieſe wird nur dann verwerflich, wenn ſie, dem Geſetze zuwider, ihre Zwecke durchſetzt, ohne es ſchon deswegen zu ſeyn, weil ſie ohne daſſelbe wirkt; das Wohlgefallen an der Perſon hingegen wird gänzlich verworfen, ſo lange es ohne eine mit dem Sittengeſetze übereinstimmende Geſinnung, welche eine unerläſsliche Bedingung aller Selbstſchätzung ist, behauptet werden ſoll. Das Vergnügen, als Vergnügen, ja ſelbst die ganze Summe angenehmer Empfindungen, und der Inbegrif aller Kräfte, die wir in uns und auſſer uns zur Bewirkung derſelben beſitzen, äuſserliche und innerliche Vorzüge ſind nach dem Urtheile der practiſchen Vernunft gegen den Werth des ſittlichguten Willens für nichts zu achten. Dieſer ist das Höchste, was der Menſch beſitzen kann, das unnachläſslich Nothwendige, was er beſitzen ſoll; und wer dieſes ſchlechthin Nothwendige, an und für ſich

Gute, um ſeiner Sinnlichkeit willen aufgiebt, deſſen Selbſtſchätzung iſt eben ſo nichtig, als die Schätzung des Reichthums iſt, wenn man in dem Beſitz deſſelben ſich doch nicht die ersten Bedürfniſſe des Lebens verſchaffen kann.

Wird alſo das Sittengeſetz einem Menſchen vorgehalten, der im Begriffe iſt, etwas Böſes zu thun, oder etwas Gutes zu unterlaſſen: ſo wirkt der Schmerz über den Verlust, den er durch die Befriedigung ſeiner Neigung an ſeiner Selbſtſchätzung leiden würde, dem Schmerze, welchen die Aufopferung verurſacht, entgegen, und bey dem daher entſtehenden möglichen Gleichgewichte wird das Sittengeſetz nicht mehr gehindert, den Willen zum Entſchluſse und zur That zu beſtimmen. Denn da ohne den Widerſtand der ſinnlichen Triebe die Handlungsweiſe der Vernunft ſtets befolgt werden würde: ſo kommt es bey der Erklärung, wie das Sittengeſetz Eingang gewinne, nur darauf an, zu zeigen, daſs es ſelbſt jenen Widerſtand hebe. Es hebt ihn aber auf die angeführte Weiſe, indem es eine

Neigung der andern entgegenstellt, und das Wohlgefallen an unsrer Person, ohne Aufopferung alles unrechtmäfsigen Genusses, unmöglich macht.

Wenn auf diese Weise offenbar ist, dafs das Sittengesetz durch die Einschränkung der ganzen Sinnlichkeit des Menschen sich Einfluss auf seine Handlungsweise verschaffen könne: so läfst sich nicht weniger bestimmt das Gefühl angeben, welches in so fern moralisch genannt zu werden verdient, als es aus dem Gesetze entspringt und der Befolgung desselben beförderlich ist. Denn aus der vorhergehenden Darstellung folgt unmittelbar, dafs dieſs Gefühl das Misfallen an der Person ist, welches aus der Verletzung des Sittengesetzes entsteht. Bedenken wir nun, dafs dieſses Misfallen Demüthigung heifst, so werden wir auch den eignen Namen finden, den das moralische Gefühl, zum Unterschiede von jedem andern, führt. Denn die Demüthigung weist auf das hin, was wir Achtung nennen. Wie Niedrigkeit und Hoheit in so fern unzertrennlich verbunden sind, als

die Vorstellung der einen, auch die Vorstellung der andern voraussetzt: so sind in gleicher Rücksicht Demüthigung und Achtung unzertrennlich verbunden. Das was die eine erzeugt, ist ein Gegenstand der andern. Demüthigt also das Sittengesetz, so geschieht es eben dadurch, dass es Achtung für sich fordert. Dieses Gefühl kann auch ohne Umweg aus der Natur des Sittengesetzes und der Sinnlichkeit hergeleitet werden. Denn indem die practische Vernunft das Wohlgefallen an der Person einschränkt, und so den Eigendünkel niederschlägt, führt sie unmittelbar auf das, was wir Demüthigung nennen, und dadurch zum Gefühle der Achtung.

Aus dieser Ableitung des moralischen Gefühls ist offenbar, dass es ganz eigner Natur ist.*) Alle andere Gefühle gehen dem Gebrauche der Vernunft vorher, und können zwar

*) Kant sagt daher, dieses Gefühl sey nicht pathologisch, sondern practisch gewirkt.

von derſelben gerichtet, erweitert oder geſchwächt, aber nicht hervorgebracht werden. Dieſs bezieht ſich nicht nur auf die Gefühle der eigentlich ſogenannten Sinne, ſondern auch auf ſolche, die nicht in einem beſondern uns bekannten Werkzeuge gegründet ſind, als Sympathie, Furcht, Bewunderung u. ſ. w. Dieſe wie jene äuſsern ſich in der frühsten Kindheit. Von der innern Achtung hingegen ist keine Spur in derſelben anzutreffen; ſie findet ſich erst mit der Entwickelung der Vernunft, erst dann ein, wenn der Gedanke eines Geſetzes gefaſst werden kann, und ist mit keinem andern Gefühle als mit demjenigen zu vergleichen, welches ſich auf die Wahrheit, als Wahrheit, bezieht. Auch dieſe beruht auf Geſetzen, nach welchen wir in unzähligen Fällen Urtheil fällen, ohne es uns einfallen zu laſſen, daſs irgend ein Gefühl zum Grunde liege. Daſs die Lehrſätze der Mathematik auf Empfindung beruhen, wird wohl niemand behaupten; aber wirken können ſie auf das Gefühlsvermögen, und ſowohl Unlust als Lust erzeugen. Wer die Quadra-

tur des Cirkels gefunden zu haben glaubt, und nachher überzeugt wird, daſs ſie unmöglich ist, bey dem kann ein Gefühl der Unlust eintreten, deſſen Stärke ſich nach dem Grade des Werths richtet, den er auf ſeine vermeinte Entdeckung legte. Wie nun in dieſem Falle eine Art von Demüthigung die Wirkung der Denkgeſetze ist: ſo ist eine ähnliche Demüthigung die Wirkung des Sittengeſetzes. Wie dort die theoretiſche, ſo fordert hier die practiſche Vernunft — Achtung.

Dieſe Vergleichung wollen wir fortſetzen, weil ſie geſchickt ist, den Gegenstand der gegenwärtigen Betrachtung zu erläutern. — Achtung für die Wahrheit nöthiget den Menſchen, das angenehme Gefühl aufzugeben, das ihm eine vermeinte, aber als grundlos dargeſtellte Entdeckung machte. Daſs nun an die Stelle deſſelben immer ein anderes geſetzt werde, welches in der Achtung für die Wahrheit enthalten ſey, widerſpricht der innern Erfahrung. So lange man noch in einer Unterſuchung begriffen ist, kann man wohl eine

Art von Lust empfinden, wenn man einen Irrthum entdeckt, in so fern diese Entdeckung einem gewissen Zwecke beförderlich ist. Wenn man aber eine Untersuchung als geschlossen ansieht, und das Resultat derselben, auf welches man einen hohen Werth setzt, doch wieder aufgeben muss, ohne dadurch etwas anders als die blosse Einsicht des Irrthums zu erhalten; wie in dem angeführten Falle: so ist ein Gefühl der Lust unmöglich. Dieses ist also in der Achtung für die Wahrheit nicht nothwendig enthalten; sie weist im Gegentheile auf gekränkte Eigenliebe hin. Da sie nun aus dem Gedanken entspringt, dass die Gesetze des Denkens die höchste unabänderliche Bedingung enthalten, unter der alle unsere Urtheile stehen: so ist sie (die Achtung) dem Wesentlichen nach, nichts anders, als der den Denkgesetzen eingeräumte Vorzug, verbunden mit der Demüthigung, die daraus entspringt, oder, mit andern Worten, das Gefühl der Nothwendigkeit die Eigenliebe den Bedingungen der Vernunft zu unterwerfen.

So betrachtet, ist die Achtung für die Wahrheit ein ganz unwillkührliches Gefühl. Wenn wir aber dieselbe irgend einem Menschen insbesondere zu schreiben, so denken wir dabey noch etwas, was von seiner Willkühr abhängt, und meinen dann nicht das Gefühl allein, sondern auch die Wirkung desselben, nämlich die freye Unterwerfung unter jene Nothwendigkeit, und ein Verhalten, das aus derselben entspringt. Dieser Unterschied ist in der menschlichen Natur nur zu sehr gegründet. Denn weil die Achtung für die Wahrheit einen Schmerz enthält, so sucht der Mensch demselben dadurch zu entgehen, dass er in den Fällen, wo es möglich ist, seine Irrthümer vertheidiget. Gleicht er auch in seinem äussern Benehmen nicht ganz jenem Kaiser, der die Gesetze der Sprache abgeändert wissen wollte, weil er einen Fehler dagegen begangen hatte (denn um so etwas zu wollen, muss man ein Kaiser seyn): so sucht er doch in seinen Meinungen eine Seite auf, von welcher sie sich einigermaassen retten lassen; und da bey der Unvollkommen-

heit der menſchlichen Erkenntniſs eine ſolche Seite in jedem, nicht unmittelbar klaren Irrthume, mit einem gewiſſen Grade von Scharfſinn, leicht gefunden werden kann: ſo fehlt es der Eigenliebe, die ſehr erfinderiſch iſt, nicht an Mitteln, ihr Intereſse zu behaupten. Dieſes muſs man aufgeben, wenn die Wahrheit unbeſchränkten Eingang finden ſoll. Die Achtung für dieſelbe aber drückt eben den niedergeſchlagenen Eigendünkel aus, und iſt dadurch ein Mittel zur Vermeidung des Irrthums und der Täuſchung.

Mit der Achtung für das Sittengeſetz hat es eine ähnliche Beſchaffenheit. Für daſſelbe findet an und für ſich eben ſo wenig ein Gefühl Statt, als für die Denkgeſetze überhaupt. Es wirkt aber auf das Empfindungsvermögen, weil es einen Widerſtand in unſerer Sinnlichkeit findet. Der Schmerz, den wir in Abſicht des einen Theils derſelben erfahren, iſt Demüthigung; dieſe, verbunden mit der Hochſchätzung des Geſetzes, iſt Achtung für daſſelbe. Man kann zwar ſagen, das Gefühl

der Niedrigkeit unſerer Neigungen, und unſerer ganzen ſinnlichen Natur, gehe über in das Gefühl der Hoheit des Geſetzes, und des überſinnlichen Theils unſers Weſens; nur iſt dieſes Letztere, an und für ſich, eben ſo wenig ein Gefühl der Lust zu nennen, als das Gefühl der Hoheit der Denkgeſetze, in ſo fern ſie bloſs auf das Erkennen und nicht auf das Handeln angewandt werden. *) Das Sittengeſetz verſchaft ſich alſo durch die Achtung, die es fordert, Eingang in das Gemüth des Menſchen, nicht in ſo fern als in derſel-

*) Wenn mehrere Philoſophen ſagen, das Gefühl der Achtung enthalte Lust und Unlust zugleich, und ſo, in Rückſicht auf das moraliſche Gefühl, Kants Lehren widerſprechen: ſo ſcheint es mir aus den angeführten, und im Folgenden noch anzuführenden Gründen, daſs ſie, theils das Mögliche mit dem Nothwendigen, theils die Achtung, als bloſses Gefühl, mit derjenigen verwechſeln, worin zugleich die freye Unterwerfung gedacht wird. Und ſelbst mit der letztern iſt nur unter gewiſſen Bedingungen ein angenehmer Gemüthszustand verbunden, wie in der folgenden Betrachtung gezeigt werden ſoll.

ben eine angenehme Empfindung enthalten ist, sondern in so fern darin ein weggeräumtes Hinderniss der niedergeschlagene Eigendünkel liegt, und nach der Wegräumung dieses Hindernisses, auf die oben angeführte Weise, das Wohlgefallen an unserer Person dem Wohlwollen für uns, entgegenwirkt. Die Sinnlichkeit erhebt sich gegen die Vernunft; wird sie mit ihren Ansprüchen auf unbedingte Befriedigung abgewiesen: so hat sie es nur noch mit sich selbst zu thun, und die Wirkung des einen Theils hebt die Wirkung des andern auf. Denn die Einsicht, dass ohne eine Gesinnung, die mit dem Sittengesetze übereinstimmt, der Mensch seinen Werth verliere, schlägt den Schmerz, welchen die Aufopferung von Neigungen erzeugt, durch denjenigen nieder, welcher bey der Befriedigung derselben aus dem Verluste an seiner Selbstschätzung entstehen würde.

In so fern nun Herabsetzung der sinnlichen Neigungen nothwendig ist, ehe das Sittengesetz Einfluss auf die sinnlichen Hand-

lungen der Menſchen bekommen kann, und in ſo fern das daher entſtehende Gefühl in der Achtung für das Sittengeſetz enthalten iſt, muſs dieſe als eine unnachläſsige Bedingung des moraliſchen Lebens angeſehen werden. Es iſt alſo zwar das Geſetz nicht auf ein Gefühl, ſondern in der weſentlichen Einrichtung der Vernunft gegründet, wirkt aber ein Gefühl, das dem Vorſatze, es zur Regel des Verhaltens zu machen, vorhergehen muſs — oder, mit andern Worten, das Geſetz iſt zwar der Beſtimmungsgrund des reinvernünftigen Willens, verſchaft ſich aber Einfluſs auf den ſinnlichafficirten Willen, vermittelſt eines Gefühls, das von ihm ſelbſt hervorgebracht wird.

Wenn endlich Triebfeder zu Entſchlüſsen und zu Handlungen alles dasjenige genannt wird, was einen denſelben entgegengeſetzten Widerſtand überwindet: ſo kann ſowohl das Sittengeſetz ſelbſt, als die Achtung für daſſelbe, wie die Triebfeder zur Erfüllung deſſelben angeſehen werden. In ſo fern

nämlich, ehe der Vorſatz zu einem ſittlichen Verhalten entſtehen kann, der Eigendünkel niedergeſchlagen werden muſs, und dieſer mit der Anerkennung des Sittengeſetzes nicht bestehen kann: ſo räumt dieſes unmittelbar den Widerstand, der in dem Wohlgefallen an unſerm ſinnlichen Selbst liegt, aus dem Wege, und bewirkt Achtung für ſich; in ſo fern aber dieſe zu dem Entſchluſſe bewegt, ſelbst mit Aufopferung des Vergnügens, den Geboten der Pflicht gemäſs zu handeln, ist ſie ebenfalls als eine ſittliche Triebfeder anzuſehen. Das Sittengeſetz wirkt Achtung für ſich, und durch dieſe den Entſchluſs, daſſelbe zur Maxime zu machen.

Wie ist es denn aber mit denen, die nur ihren ſinnlichen Trieben folgen? Haben ſie denn keine Achtung für das Sittengeſetz? Hierauf kann man mit ja und nein antworten. Sie muſs ihnen abgeſprochen werden, in ſo fern ſie zugleich die Wirkung, die freye Unterwerfung, enthält; — ſie muſs ihnen beygelegt werden, in ſo fern ſie

als ein bloſses Gefühl betrachtet wird. Es ist auch in dieſer Rückſicht wie mit der Achtung für die Wahrheit. Wir ſchreiben ſie freylich gewöhnlich nur denen zu, welche durch ihr Verhalten beweiſen, daſs ihnen ihre vorgefaſsten Meinungen nicht lieber ſind, als die Wahrheit; und ſprechen ſie denen ab, die lieber dieſe, als ihre Eigenliebe aufopfern. Allein, ſie beweiſen ſelbst durch die Mittel, die ſie anwenden, um der Demüthigung zu entgehen, daſs ſie die Achtung für die Wahrheit wohl fühlen, und daſs ſie zwar derſelben äuſserlich entgegen handeln, oder auch innerlich bis zu einem gewiſſen Grade entgegen ſtreben, aber, ſo peinlich ſie immer ſeyn mag, nicht ganz entgehen können. Eben ſo ist es mit der Achtung für das Sittengeſetz. Bloſs als Gefühl betrachtet, muſs ſie, in einem gewiſſen Grade jedem Menſchen beywohnen, der den Gebrauch der Vernunft hat; denn ſie ist ein nothwendiges Reſultat des Verhältniſſes der Vernunft zur Sinnlichkeit. Wem ſie ganz abgehen ſollte, der müſste entweder ein reinvernünftiges oder ein bloſs ſinnliches

Weſen ſeyn.*) Der Unterſchied zwiſchen dem gutgeſinnten, und dem unmoraliſchen Menſchen besteht alſo, in Abſicht der Achtung für das Sittengeſetz, nur darin, daſs jener das darin enthaltene ſchmerzhafte Gefühl nicht vorſetzlich unterdrückt, ſondern ſich zum Antriebe dienen läſst, gut oder immer beſſer zu werden; dieſer hingegen es durch allerley Mittel von ſich zu entfernen ſucht. **) Wie weit

*) Wie ein reinvernünftiges Weſen unmittelbar, ohne Dazwiſchenkunft eines Gefühls, nach Geſetzen ſich bestimme, können wir freylich gar nicht einſehen; wohl aber, daſs es nicht vermittelst der Achtung geſchehe, in ſo fern dieſe nicht nur überhaupt ein Gefühl, ſondern auch ein ſolches ausdrückt, welches einen Widerstand der Sinnlichkeit anzeigt.

**) Es ist zwar billig, diejenigen, welche das Sittengeſetz ohne Vorbehalt zu erfüllen ſuchen, von denen zu unterſcheiden, welche hauptſächlich ihren Meinungen leben; indeſſen muſs nicht vergeſſen werden, daſs ſelbst dieſe doch von manchen Uibelthaten, aus Achtung fürs Geſetz, abgehalten werden. Ohne dieſelbe würden ſie ihren Begierden und Leidenſchaften noch viel weniger Gewalt anthun.

es hierin gebracht werden könne, läſst ſich nicht bestimmen. Vielleicht ist es unter günstigen — oder vielmehr ungünstigen — Umständen möglich, den Gedanken des Geſetzes ganz von ſich zu entfernen, oder, wenn dieſs nicht möglich ist, doch das von demſelben gewirkte Gefühl als bloſse Täuſchung zu betrachten, und durch den Glauben an eine Täuſchung ſich wirklich zu täuſehen. Wird aber das Sittengeſetz auf eine deutliche Weiſe vorgehalten, ſo kann es im Zustande der Beſonnenheit nicht geläugnet, ſo kann ihm die Achtung, die es verdient, nicht verſagt werden. Nennt man nun die Fähigkeit dieſelbe zu empfinden, das moraliſche Gefühl: ſo ist offenbar, daſs dieſes ein nothwendiges von der menſchlichen Natur unzertrennliches Gefühl ist. *)

*) Gefühl wird in zweyerley Bedeutung gebraucht, als die Fähigkeit bey einer Vorstellung Lust oder Unlust zu haben, und als der Gemüthszustand ſelbst, der vermittelst dieſer Fähigkeit entsteht. In dieſer doppelten Bedeutung wird auch das moraliſche Gefühl genommen.

Ganz recht hatten alſo diejenigen, welche daſſelbe ſo betrachteten, nur war es unmöglich, die Einwürfe Anderer niederzuſchlagen, welche es als eine bloſse Folge der Gewohnheit anſahen, ſo lange es als abgeſondert von der Vernunft, und als für ſich beſtehend gedacht wurde. Uiberdieſs dient es nur zur Triebfeder, und nicht zur Beurtheilung der Handlungen. Lust und Unlust können, wie hinlänglich gezeigt worden ist, eben ſo wenig zum Maſse der Rechtmäſsigkeit eines gewiſſen Verhaltens, als zum Maſse der Wahrheit genommen werden. Auf die unwandelbaren Geſetze der Vernunft kommt es bey jener wie bey dieſer an. Auch kann kein anderes Gefühl, als die Achtung für das Geſetz, moraliſch genennt werden; dieſs folgt aus der Natur der Sittlichkeit. Denn ſie ist nicht nur ein Produkt der practiſchen Vernunft, ſondern ſie wird auch in den Handlungen und dem ganzen Charakter eines Menſchen nur dann gedacht, wenn das Geſetz, oder die aus demſelben entstandenen Begriffe des Guten und Böſen ſeinen

Willen bestimmen. Soll also dabey noch ein Gefühl Statt finden, so muss es ein solches seyn, welches von dem Gesetze selbst abhängig ist. Gäbe es ein von demselben unabhängiges, so müsste es, wenn kein ander Widerspruch entstehen sollte, zu eben derselben Handlungsweise treiben, welche von der Vernunft vorgeschrieben wird; so, dass es entweder unmöglich wäre, die Vorschriften der letztern von den Antrieben des Gefühls zu unterscheiden, oder, dass es auch ohne Vernunft wirksam seyn könnte. Im ersten Falle nähme man zur Erklärung der Sittlichkeit ohne alle Ursache einen doppelten Grund an, und der zweyte Fall findet gar nicht Statt.*)

*) Wenn in der Natur irgend eine Erscheinung erklärt werden soll, so ist zwar oft nöthig, sie auf mehr als ein Prinzip zurück zu führen; es wird aber die Annahme von mehrern Prinzipien stets als fehlerhaft angesehen, wenn ein einziges hinreicht. Die Erscheinungen der Elektricität z. B. werden von Einigen aus einer, von Andern aus einer doppelten Materie erklärt. Die Annahme der letztern ist an und für sich nicht zu tadeln, aber verwerflich, wenn sie nicht

Wer der Vernunft nicht mächtig ist, wird auch nicht so angesehen, als ob er moralisch handeln könne, und überdiess finden wir nicht nur in einzelnen Menschen, sondern in dem ganzen Menschengeschlechte das moralische Gefühl in eben dem Masse sich erweitern, in welchem sich die Vernunft entwickelt.*) Nur das, was diese als eine Forderung des in ihr enthaltenen Gesetzes, als Pflicht, darstellen kann, erweckt auch jenes.

mehr Aufschlüsse giebt, als die Annahme einer einzigen; und unvernünftig würde sie seyn, wenn sie anstatt Aufschlüsse zu geben, nur Verwirrung hervorbrächte. Das moralische Gefühl ist auch eine Erscheinung, die erklärt werden soll. Lässt sich nun einsehen, wie aus der Vernunft und Sinnlichkeit dasselbe folgt, ohne Annahme eines für sich bestehenden Gefühls: so ist diese ganz überflüssig; und bewirkt sie überdiess mehr Verwirrung als Deutlichkeit, so hat sie nichts für, und vieles wider sich.

*) Diess soll eben nicht so viel heissen, als ob das sittliche Betragen der Menschen im Ganzen mit der Entwickelung der Vernunft

Es ist etwas sehr gewöhnliches, dafs bey Erörterung von Streitfragen, wenn dieselbe bis zu einem gewissen Punkte gelangt ist, selbst gebildete Personen sich zuletzt auf ein Gefühl berufen, und vorausfetzen, dafs jeder Mensch mit ihnen gleich empfinden müsse. Wird diese Berufung nicht selten gemisbraucht, so findet sie doch eben so oft da Statt, wo die Wahrheit wirklich auf der Seite desjenigen ist, welcher sie zu fühlen behauptet; und ungebildete Personen, die nicht deutlich denken, und eben deswegen ihre Gedanken nicht im Worte zu fassen vermögen, können ihre Uiberzeugung von Wahrheiten, die durch die unmittelbare Anwendung der Gesetze des Denkens klar sind, nie auf einen andern Grund, als auf ein Gefühl beziehen. Dafs eine geschehene Sache, im eigentlichen Verstande,

gleichen Schritt halte, wie wohl sich auch dieſs in einer gewissen Rücksicht behaupten läſst, sondern nur, dafs das sittliche Gefühl sich in dem Mafse auf mehrere Gegenstände erstreckt, als die Urtheile der Vernunft sich erweitern und berichtigen.

nicht ungeſchehen gemacht werden könne, fühlt jeder, der nicht zu ſagen weiſs, daſs in der Behauptung des Gegentheils ein offenbarer Widerſpruch ſey, und daſs, wenn dieſer nicht als ein Merkmal der Unwahrheit anerkannt werde, der Menſch überhaupt nichts zu erkennen, von nichts Uiberzeugung zu haben vermöge.*) Auf eine ähnliche Weiſe **fühlt** man bloſs das Unrecht, wenn man den Grund deſſelben nicht deutlich zu denken vermag. Wie es aber von Wichtigkeit iſt, ſelbst dann, wenn es nur auf das Wiſſen ankommt, daſſelbe nach deutlichen Grundſätzen zu richten: ſo iſt es von noch gröſserer Wichtigkeit, die Sittenlehren nicht auf ein bloſses Gefühl zu bauen, da es theils ſo leicht irre führen, theils geläugnet werden kann, ſo lange nicht die Verbindung deſſelben mit den

*) Das Gefühl für die Wahrheit äuſsert ſich auf doppelte Weiſe; weil ſie einen doppelten Widerſtand finden kann, einen innern und einen äuſsern. Bey dem erſtern erregt ſie Achtung, bey dem zweyten Unwillen — eben darüber, daſs ihr die Achtung, wenigſtens äuſserlich verſagt wird.

Geſetzen der Vernunft auſſer Zweifel gestellt ist. Erst durch die Einſicht in dieſen Zuſammenhang wird das Gewiſſen in ſeine vollen Rechte eingeſetzt.

Es ist merkwürdig, daſs, während die Philoſophen über die Natur des moraliſchen Gefühls stritten, ſie ſowohl, wie jeder andere cultivirte Menſch, die Achtung stets als eine Wirkung des Geſetzes der Freyheit, und nur da dachten, wo daſſelbe mittelbar oder unmittel vorgehalten wird.

So manche Gefühle haben die Thiere mit den Menſchen gemein, als Neid, Zorn, Furcht, Liebe, und doch ist es noch keinem Menſchen eingefallen, denſelben das Gefühl der Achtung zuzuſchreiben. Niemand belegt mit dieſem Namen weder die Empfindungen, die ſie gegen einander, noch diejenigen, die ſie gegen Menſchen äuſsern. Selbst die Furcht und die Liebe, die manche Thiere ihren Herrn beweiſen, und die oft eben dieſelben Wirkungen hervorbringen, welche die Achtung hervorbringt, werden als etwas

von derſelben verſchiedenes angeſehen. Und ſo wie von allen Weſen, die wir kennen, die Menſchen allein derſelben für fähig gehalten werden: ſo ſind ſie es, nach dem allgemeinen Urtheile, auch nur in Rückſicht auf ein Geſetz, deſſen Befolgung als eine Wirkung der Freyheit angeſehen wird.

Alles was uns die Natur zur unmittelbaren Befriedigung unſerer Triebe, oder als Mittel zu künftigem Genuſse anbietet, als Pflanzen und Thiere, Geld und Güter, ſind Gegenſtände unſerer Neigung, unſers Wohlgefallens, oder auch unſerer eigentlichen Liebe, wenn ſich die Neigung auf Thiere bezieht;*) aber Achtung für Speiſe und Trank, für Blumen, Steine und Thiere, haben wir nicht, ſo groſs auch der Werth iſt, den wir den Gegenſtänden unſerer Lust zuſchreiben. Eben ſo werden alle Gefühle, welche von den Ge-

*) Man ſagt wohl von einem Geitzigen, er habe nur Achtung für ſein Geld, bezeichnet aber stets dadurch ein verkehrtes Gefühl, das man mit Misbilligung darstellen will.

genständen der Natur erzeugt werden, Bewunderung, Erstaunen, Furcht, Schrecken, mit dem, was wir Achtung nennen, nicht verwechselt. Ein Gefühl, das dieſer ähnlich iſt, und bisweilen ſo genennt wird, erregt nur die ganze Natur, in ſo fern ſie bey aller ihrer Mannichfaltigkeit das Bild der innern Einheit iſt, dem wir durch Erfüllung des Geſetzes der Freyheit nachſtreben ſollen.

Wenn wir zur Achtung für irgend etwas aufgefordert werden, ſo geſchieht es immer deswegen, damit wir in Rückſicht auf dieſen Gegenſtand unſere Neigungen einſchränken, und nicht nach Gefallen handeln. *) So for-

*) Man fordert zwar auch zur Liebe für die Menſchen auf, wobey es ſcheint, daſs die Liebe ebenfalls als ein Gefühl angeſehen werde, welches ſich auf ein Geſetz bezieht. Allein die Liebe wird da jederzeit im uneigentlichen Sinne genommen. Sie ſelbſt, als Gefühl, läſst ſich durch keine Aufforderung erzwingen, ſondern nur das, was geſchehen würde, wenn ſie da wäre; und hierauf bezieht ſich alſo jene Aufforderung.

dert man zur Achtung für uns selbst, für Andere, für das Publikum, für die bürgerliche Gesellschaft, für die Wahrheit, für die Menschheit auf; und bey allen diesen Aufforderungen liegt der Gedanke eines Gesetzes zum Grunde, das höher ist, als unser Genuss, unser Vortheil, unser ganzes sinnliches Selbst, und das von uns, als vernünftigen Wesen, beobachtet werden soll.

Eben dieser Gedanke liegt der Achtung zum Grunde, die uns einzelne Personen einflösen. Ieder Mensch kann schon, als solcher, ein Gegenstand der Achtung seyn, in so fern er als Selbstzweck uns das Gesetz vorschreibt, ihn nicht blos als Mittel zur Befriedigung unserer Neigungen zu gebrauchen, und in dieser Rücksicht geschieht die Aufforderung zur Achtung für die Menschheit. Wir haben aber dieses Gefühl noch insbesondere für solche Personen, die sich durch Vorzüge vor andern auszeichnen. Nun ist schon an einem andern Orte gezeigt worden, dass nach dem gemeinen Urtheile der Vernunft

weder Gaben des Glücks noch der Natur, weder einzelne Eigenſchaften des Herzens noch Vorzüge des Verſtandes ohne ſittliche Güte der Achtung würdig ſind, und daſs nur derjenige darauf Anſpruch machen kann, welcher die Gebote der Pflicht in einem vorzüglichen Grade zu erfüllen ſtrebt. Wir haben alſo Achtung für eine Perſon, in ſo fern ſie durch ihr Beyſpiel an die Geſetze der Sittlichkeit erinnert, und wir unterſcheiden dieſs Gefühl von allen andern Empfindungen, welche Menſchen einflöſsen können. Erweckt ein verdienstvoller Mann zugleich Liebe und Bewunderung: ſo ſind dieſe Gefühle deswegen nicht mit der Achtung Eins, oder von derſelben nur dem Grade nach unterſchieden; welches man hauptſächlich daraus ſieht, daſs Liebe und Bewunderung allein Statt finden können.

Liebe bezieht ſich ſtets auf Eigenſchaften, die uns angenehme Empfindungen machen, als Munterkeit, Witz, Schönheit u. ſ. w. und richtet ſich nach der individuellen Beſchaffen-

heit der Menſchen.*) So wie nun Liebe ohne Achtung ſeyn kann, ſo iſt Achtung in einem hohen Grade möglich, ohne von Liebe begleitet zu ſeyn. Achtung können wir demjenigen nicht verſagen, der Rechtſchaffenheit, ſie koste noch ſo viel Aufopferung, in allen ſeinen Handlungen beweist. Gleichwohl ist es nichts ſeltenes, daſs man den Umgang eines ſolchen Mannes nicht nur nicht ſucht, ſondern ſogar abweist, wenn ihm diejenigen Eigenſchaften, welche den Freuden der Geſelligkeit günſtig ſind, fehlen, und ſolche anhängen, welche dieſelben ſtören. Dieſs geſchieht ſelbst von ſolchen Perſonen, die nicht zu den Böſen gehören.**) Wird Liebe als

*) Liebenswürdigkeit ſchreibt man ſogar ſolchen Perſonen zu, denen durch die Bezeichnung ihres Charakters alle Achtung entzogen wird. Man ſpricht von liebenswürdigen Böſewichtern. (aimables roués) Ob dieſs nun gleich eben nicht zu billigen iſt, ſo iſt es doch nicht widerſinnig. Es zeigt eine Fehlerhaftigkeit der Menſchen, aber nicht des Ausdrucks an.

**) Wenn man behauptet, daſs wahre Liebe nicht ohne Achtung ſeyn könne: ſo drückt

eine Wirkung der Tugend angeſehen: ſo geſchieht es nur in ſo fern, als dieſe unter gewiſſen Umſtänden, die Summe angenehmer Empfindungen zu vermehren geſchickt ist. Der Rechtſchaffene ſucht freylich ſo viel Glückſeligkeit als möglich zu verbreiten, und bewirkt ſo nicht nur bey denen, welchen er unmittelbar angenehme Empfindung macht, ſondern auch, vermöge der Sympathie, bey Andern Zuneigung, die noch durch die geſel-

man einen halbwahren Gedanken falſch aus. Die Liebe, ſo lange ſie dauert, ist immer wahr. Man will aber eigentlich ſagen, daſs ſie ohne Achtung nicht von Bestand ſey; und davon ist wiederum nur ſo viel wahr, daſs ſie bey Verachtung nicht bestehen könne. Mit dieſer verträgt ſich freylich Zuneigung nur in ſo fern, als ſie ein bloſser Instinkt ist, als Geſchlechts- und Aelternliebe. Aber Abweſenheit von Verachtung, ist eben ſo wenig Achtung, als Abweſenheit von Haſs, Liebe ist. Gleichgültigkeit hält in beyden Fällen die Mitte, und ist in dem erſten bey gewöhnlichen Menſchen der Liebe gar nicht ungünstig. Dadurch ſoll aber nicht geſagt ſeyn, daſs vorzügliche Rechtſchaffenheit, an und für ſich, nicht auch Zuneigung erwecken könne.

ligen Tugenden, Nachgiebigkeit, Gefälligkeit, Offenheit u. ſ. w. verſtärkt wird. Da er aber dieſe den höhern nachſetzen, und um der Gerechtigkeit willen oft wehe thun muſs; da er ſich überdieſs in Umſtänden befinden kann, die ihm, wo nicht alle, doch die meiſten Mittel benehmen, ſich angenehm zu machen: ſo fallen auch eben ſo oft die in der Tugend liegenden Gründe zur Erweckung der Liebe weg, und dieſe iſt folglich keine nothwendige, ſondern nur eine zufällige Wirkung derſelben.

Die Bewunderung iſt zwar nicht ſo zufällig. Sie iſt im Gegentheile mit einem hohen Grade von Achtung ſtets verknüpft. Denn dieſer findet für eine Perſon nur dann Statt, wenn ſie, entweder durch das Ganze ihres Lebens, oder bey einzelnen Fällen, eine ungewöhnliche Selbſtthätigkeit zeigt, um den Vorſchriften der Vernunft gemäſs zu handeln, und der Tugend entweder viele kleine, oder einzelne groſse Opfer bringt. Da nun eine ſolche Rechtſchaffenheit als etwas ſeltenes angeſehen, und Bewunderung von Menſchen

eben dann erregt wird, wenn sie etwas aufserordentliches zeigen: so ist diese Empfindung von grofser Achtung unzertrennlich; sie ist aber deswegen mit derselben nicht eine und eben dieselbe. Denn alle körperliche und geistige Eigenschaften in einem vorzüglichen Grade, eine grofse Gewandheit, eine seltene Schönheit, ein Gedächtniss von ungewöhnlichen Umfange, u. s. w. erregen Bewunderung, aber nicht zugleich Achtung. Diese kann einen Menschen noch abgesprochen werden, wenn er auch alle genannte Eigenschaften in sich vereinigt. Grofse Talente scheinen zwar eine Ausnahme zu machen; man kann allerdings Achtung dafür fühlen. „Allein da es immer ungewiss bleibt, wie viel das angeborne Talent, und wie viel Cultur durch eigenen Fleiss an der Geschicklichkeit Theil habe: so stellt uns die Vernunft die letztere muthmaslich als Frucht der Cultur, mithin als Verdienst vor, welches unsern Eigendünkel merklich herabstimmt, und uns darüber entweder Vorwürfe macht, oder die Befolgung eines solchen Beyspiels in der Art, wie

es uns angemeſſen iſt, auferlegt. Sie iſt alſo nicht bloſse Bewunderung dieſe Achtung, die wir einer ſolchen Perſon (eigentlich dem Geſetze, was uns ſein Beyſpiel vorhält) beweiſen; welches ſich auch dadurch beſtätigt, daſs der gemeine Haufe der Liebhaber, wenn er das Schlechte des Charakters eines ſolchen Mannes (wie etwa Voltaire) ſonſt woher erkundigt zu haben glaubt, alle Achtung gegen ihn aufgiebt, der wahre Gelehrte aber ſie immer noch wenigstens im Geſichtspunkte ſeiner Talente fühlt, weil er ſelbſt in einem Geſchäfte und Berufe verwickelt iſt, welches die Nachahmung deſſelben ihm gewiſſermaſsen zum Geſetze macht.“ *) Eben ſo iſt es, wenn wir insbeſondere Achtung für den Verſtand eines Mannes fühlen. Wenn übrigens bey einem ſittlichguten Betragen viel Verſtand gefunden wird: ſo verſtärkt dieſer die Achtung theils deswegen, weil er den Wahn nicht aufkommen läſst, daſs bloſs natürliche Gutherzigkeit oder Schwachheit der Grund

*) Kants Critik der practiſchen Vernunft, S. 138.

der ſittlichen Handlungen ſey, theils weil er uns die Befolgung des vorgehaltenen Beyſpiels nothwendiger macht, indem er uns manche Ausflucht abſchneidet, und die Triebfeder unſers unmoraliſchen Benehmens, wir mögen es noch ſo ſehr beſchönigen, durchſpähet.

So ist Achtung vernünftigen Weſen allein eigen, entsteht erst mit der Entwickelung der Vernunft, weist auf ein Geſetz derſelben, und hat dieſes ſelbst dann zum Gegenstande, wenn es nicht deutlich gedacht wird. Daher ist Achtung für Perſonen von vorzüglichem Verdienste, ſo wenig ein Gefühl der Lust, daſs man ſich derſelben meistentheils nur ungern überläſst. Nicht nur ſehr unmoraliſche Menſchen, ſondern ſelbst ſolche, welche zu den beſſern gezählt zu werden verdienen, ſuchen, ohne ſich deſſen stets deutlich bewuſst zu werden, auf mancherley Weiſe der Demüthigung zu entgehen, welche ihnen durch fremdes Verdienst wiederfährt. Man richtet es mit der gröſsten Strenge, um irgend etwas tadelnwürdiges ausfindig zu machen. Können

die Handlungen, an und für sich, nicht getadelt werden, so nimmt man die Triebfedern dazu in Anspruch; ist diesen schwer beyzukommen, so sucht man den Tugenden einer Person ihre Untugenden entgegen zu stellen, um zu zeigen, dass sie nicht den hohen Grad von Vollkommenheit besitze, den man ihr zuschreibt; und sind diese Mittel nicht hinreichend, um sich des Gefühls seiner Unwürdigkeit zu erwehren: so wird das Sittengesetz wohl gar selbst zur blossen Vorschrift des wohlverstandenen Vortheils herabgewürdigt, oder doch diejenige Eigenschaft herabgesetzt, durch die man an seine Fehlerhaftigkeit erinnert wird. Edelmuth, Wahrhaftigkeit, Standhaftigkeit, Nachgiebigkeit u. s. w. heissen dann Gutherzigkeit, Unklugheit, Hartnäckigkeit, Schwachheit.

Würde Achtung als ein Gefühl der Lust angesehen, so müssten die Regeln, die man in dieser Rücksicht für den Umgang giebt, ganz anders ausfallen, als sie wirklich gegeben werden. Sie müssten dann heissen:

ſuche, wenn du in der Welt gefallen willſt, mehr lobenswürdige als tadelhafte Handlungen bekannt zu machen, und ſtelle ſie Andern immer ſo vor, daſs der Urheber derſelben im ſchönſten Lichte erſcheine; ſuche beſonders Beweiſe von ſolchen Tugenden hervorzuziehen, die derjenige, welchem du gefallen willſt, entweder gar nicht, oder nur in einem ſehr niedrigen Grade beſitzt; denn je mehr er Schwierigkeiten bey dieſen Tugenden zu überwinden findet, deſto gröſser wird die Achtung und folglich das damit verbundene Vergnügen ſeyn, das er empfindet. Sind aber wohl ſolche Regeln als Mittel, ſich in Gunſt zu ſetzen, je angeprieſen worden? Erfordert nicht vielmehr die Klugheit gerade entgegengeſetzte zu befolgen, und wenigſtens jedes Lob ſolcher Eigenſchaften zu vermeiden, die demjenigen, in deſſen Gunſt man ſich ſetzen oder erhalten will, abgehen?

Den Hang, fremdes Verdienſt in ſeinen eignen Augen zu verkleinern, iſt einer von den Fehlern, gegen die auch der gute Menſch

zu kämpfen hat. Die Eigenliebe verleitet ihn gar zu leicht zu dem Gedanken, daſs er, wo nicht vollkommen, doch als Menſch in der Lage, in welcher er ſich befunden hat, und noch befindet, alles ist, was er ſeyn kann. Entdeckt er nun an andern Eigenſchaften, die ihm Vorwürfe über den Mangel derſelben machen: ſo kann es leicht geſchehen, daſs er, um der Demüthigung zu entgehen, zu den Kunstgriffen des Stolzes ſeine Zuflucht nimmt. Thut er dieſs nicht, ſo wird ihm vorzügliche Rechtſchaffenheit auch dann noch Achtung einflöſsen, wenn er ſich gleich einer ähnlichen bewuſst ist. Denn bey der Unvollkommenheit der menſchlichen Tugend wird er an Andern immer noch Seiten entdecken, die ihm zum Muster dienen, und Vorwürfe über ſeine Schwachheiten machen können. Auch muſs ihm fremdes Verdienst in einem reinern Lichte erſcheinen, als ſein eignes, da ihm die Unlauterkeit der Triebfedern bey jenem nicht ſo bekannt ſeyn kann, als die bey ſeinen eignen.

Ist denn aber der Gedanke an fremdes Verdienst jederzeit mit Unlust verknüpft? Wie kann Achtung stets mit Demüthigung verbunden, und folglich ein unangenehmes Gefühl seyn, wird vielleicht mancher fragen, da man nicht selten einen wahren Schmerz empfindet, wenn man es aufgeben muss? Wer hat je eine Person hochgeschätzt, ohne tief verwundet zu werden, wenn er nachher sah, dass sie der bewiesenen Achtung unwürdig war? Welcher gute Mensch fühlt nicht Misvergnügen, wenn ihm die Ehrfurcht, die ihm berühmte Männer einflösten, durch Darstellung ihres Charakters entrissen wird? Und werden nicht vorzüglich achtungswürdige Personen selbst von solchen bisweilen gesucht, die es entweder gar nicht oder nur in einem sehr niedrigen Grade sind? — Diese Fragen können auf folgende Weise beantwortet werden.

Erstlich ist ein Unterschied zwischen den Personen zu machen, die uns Achtung einflösen. Wenn wir mit derselben zugleich durch Liebe verbunden sind: so wird die De-

müthigung, die uns wiederfährt, von der Erhebung, die in einer Verbindung mit vorzüglich achtungswürdigen Perſonen liegt, überwogen. Sie werden gleichſam als ein Theil von uns angeſehen; was ſie erhebt, erhebt auch uns, und was ſie herabſetzt, ſetzt auch uns herab. Uiberdieſs gewinnen wir durch die Verbindung mit ihnen, theils in der Meinung der Welt, theils in unſerer eigenen. Eben deswegen ſchlieſsen ſich an vorzüglich gute Menſchen, bisweilen auch ſolche an, die ihnen in vielen Stücken ſehr unähnlich ſind. Sind wir ferner durch die bürgerlichen Verhältniſse genöthigt, gewiſſen Perſonen äuſsere Ehrerhietung zu beweiſen: ſo ist es uns lieber mit dem Körper zugleich den Geist, als jenen ohne dieſen zu beugen. Phyſiſcher Zwang ist noch ſchmerzlicher als moraliſcher für jeden Menſchen, der es anerkennt, daſs äuſseres Anſehen stets nach dem Maſse der innern Verdienste ſich richten ſollte.

Zweytens ist ein Unterſchied zu machen zwiſchen der wirklichen Achtung und der blo-

ſsen Erklärung, daſs jemand achtungswürdig ſey. Dieſe heiſst oft nur ſo viel, daſs eine Perſon, bey manchen Fehlern und Mängeln, doch noch für viele Menſchen ein Beyſpiel zur Nachahmung vorhalte, und kann, in ſo fern wir uns ſelbſt für frey von jenen Fehlern oder andern eben ſo groſsen halten, ohne das Gefühl der Demüthigung beſtehen, welches erſt dann eintritt, wenn wir einen höhern Grad von Tugend in Andern bemerken, als wir ſelbſt beſitzen. Wenn nun eine Perſon von uns für achtungswürdig gehalten worden iſt, ohne ihr deswegen mehr Verdienſt als uns ſelbſt zuzuſchreiben, und ſie ſich nachher verächtlich zeigt: ſo iſt ein Schmerz darüber natürlich. Er flieſst theils aus der Einſicht, daſs wir uns getäuſcht hatten, theils aus dem Misfallen, welches jeder in einem gewiſſen Grade gute Menſch an einem unmoraliſchen Verhalten hat, das er nicht um ſeiner eignen Unſittlichkeit willen in Schutz nimmt. Und dieſs führt zur Hauptantwort auf jene Einwürfe.

Achtung für das Geſetz und folglich auch für die Perſonen, die uns daſſelbe in ihrem Bey-

ſpiele vorhalten, enthält zwar Demüthigung, kann aber zugleich ein Gefühl der Luſt enthalten für Alle, die ſich dem Geſetze unterwerfen, das auf die Würde der Menſchheit führt. Sehen ſie dann daſſelbe auch in einem noch höhern Grade als von ihnen ſelbſt befolgt: ſo kann die daher entſtehende Demüthigung dem Intereſſe weichen, das die Hoheit der menſchlichen Natur einflöſst. Sie werden gleichſam ſelbſt über die Sinnlichkeit erhoben, indem ſie ſehen, daſs Weſen mit ihnen, von gleicher Art ſich über dieſelbe erheben, und dadurch in dem Zutrauen geſtärkt, auch einſt eben dieſelbe Höhe zu erreichen. Wer ſelbſt Achtung verdient, findet auch Wohlgefallen an der Achtungswürdigkeit anderer, ſo wie an dem Geſetze, durch deſſen Erfüllung ſie erhalten wird. Weh muſs es ihm alſo thun, wenn ihm dieſes Wohlgefallen entriſſen wird, wenn er auf die Gebrechlichkeit der menſchlichen Natur ſelbſt da zurückgeführt wird, wo er ſie in ihrer ganzen Würde gefunden zu haben glaubte.

Dieſs führt uns zur nähern Betrachtung der angenehmen Empfindungen, die aus der Vorstellung einer ſittlichen Handlungsweiſe an ſich, oder aus der Befolgung derſelben hervorgehen.

Von dem moraliſchen Gefühle als einer Quelle angenehmer Gemüthszuſtände.

Die Begriffe von Recht und Unrecht liegen ſo weſentlich in der Natur des Menſchen, daſs er denſelben ſtets gemäſs handelt, wenn er durch ein entgegen geſetztes Verfahren nichts für ſeine Sinnlichkeit gewinnt.*) Man ſagt daher, der Menſch habe ein natürliches Wohlgefallen an der Sittlichkeite; beſtimmter aber würde die Wahrheit ausgedrückt ſeyn, wenn man nur ſagte, der Menſch habe ein natürliches Misfallen an einer Handlungsweiſe, welche der Einheit und Uibereinſtimmung in Thaten und Urtheilen zuwider iſt. Wohlgefallen deutet ſtets auf ein angenehmes Gefühl, und dieſes findet bey

*) Selbſt dann, wenn er boshaft zu handeln ſcheint um boshaft zu handeln, läſst ſich der Grund ſeines Verhaltens in irgend einem ſinnlichen Triebe finden.

dem Gedanken an ein ſittliches Verhalten an ſich entweder gar nicht, oder doch auf keine merkbare Weiſe Statt. In allen den Fällen, wo die Natur mit der Pflicht in Uibereinſtimmung gedacht wird, haben wir gar kein beſonderes Gefühl für das hieraus entſpringende Verfahren. Daſs eine Mutter für die Bedürfniſse ihres Kindes, und ein Hausvater für ſeine ganze Familie, auf eine nicht ſehr mühvolle Weiſe, ſorge, erregt kein beſonderes Wohlgefallen; aber Misfallen würde das Gegentheil erzeugen. Eben ſo iſt auch in dem Menſchen ſelbst, der unter jener Vorausſetzung handelt, kein merkliches Gefühl, das ſich auf ſein Verfahren in ſo fern bezieht, als es den Begriffen von Recht angemeſſen iſt. Es iſt mit dem Handeln wie mit dem Denken. Daſs wir die Geſetze des letztern befolgt ſehen, oder ſelbſt befolgen, erregt an und für ſich kein Vergnügen; aber Misvergnügen kann entſtehen, wenn wir eine Verletzung dieſer Geſetze an uns oder andern bemerken. Ia, man kann ſagen, daſs, wenn wir die Regeln der Sittlichkeit ſtets befolgt

sähen, und bey der Beobachtung derselben selbst gar keinen Widerstand von unsern sinnlichen Neigungen erführen, auch gar kein Gefühl in Rücksicht auf jene Regeln Statt finden würde. *) Es widerführe uns dann in Beziehung auf unsern Geist, was uns in Beziehung auf unsern Körper widerfährt. So lange die innern Säfte in ihrer gewöhnlichen Bewegung nicht gestört werden, so fühlen wir auch nichts von ihrem Gange; und selbst das Gefühl der Gesundheit, das so angenehm werden kann, würde ohne den entgegengesetzten Zustand schwerlich als ein Gefühl der Lust angesehen werden, da es in der That, an und für sich, mehr Abwesenheit des Schmerzes, als ein eigentlicher Genuss ist. Wie es aber

*) Man kann zwar mit Recht behaupten, aus der Uibereinstimmung der Natur und der Freyheit entstehe das, was man Anmuth nennt, diess hebt aber die obige Behauptung nicht auf. Denn die Anmuth ist eben deswegen so reitzend, weil jene Uibereinstimmung da Statt findet, wo man Kampf zu sehen und zu denken gewohnt ist.

dazu wirklich durch den entgegengesetzten Zusstand wird: so kann auch die Vorstellung eines sittlichen Verhaltens eben deswegen mit Wohlgefallen begleitet seyn, weil die entgegengesetzte Misfallen erregt. Denn es ist dem Menschen natürlich mit entgegenstehenden Vorstellungen entgegenstehende Gefühle zu verknüpfen, wenn die eine davon Lust oder Unlust erregt. Eben deswegen sucht man, um das Wohlgefallen an dem Guten zu erwecken, mit demselben das Böse in Contrast zu stellen; und dieser Contrast ist stets nöthig, wenn nur für die gewöhnlichen Tugenden, die mit unsern natürlichen Trieben übereinstimmen, ein Interesse erregt werden soll. Anders verhält sich die Sache, wenn von solchen Tugenden die Rede ist, welche ungewöhnliche Anstrengung erfordern; da erregt die Vorstellung der Kraft, ohne welche sie gar nicht Statt finden können, so wie alles was gross ist, Bewunderung, die, an sich, immer eine angenehme Empfindung ist.

Uiberdiefs haben die Begriffe von Recht und Unrecht einen mittelbaren Zufammenhang mit der menfchlichen Glückfeligkeit. Wenn denfelben zuwider gehandelt wird, fo regt fich oft, theils die Selbstliebe, theils die Sympathie. Das daher entstehende unangenehme Gefühl vereinigt fich mit dem Misfallen an einer unfittlichen Handlungsweife und verstärkt indirecte das Wohlgefallen an der fittlichen. Endlich, fo wenig mit blofsen Begriffen an fich Lust oder Unlust verknüpft ist: fo können fie doch fchon dadurch ein angenehmes Gefühl erzeugen, dafs man fich mit denfelben befchäftiget. Denn wir gewinnen alle Gegenstände unferer Thätigkeit lieb, wenn fie uns zur Entwickelung unferer Erkenntnifskräfte helfen, follten fie auch Anfangs eher Unlust als Lust bey fich führen. So unangenehm manche Gegenstände der Natur an fich find: fo verfchwindet doch nicht nur diefe Unannehmlichkeit für den Naturforfcher, fondern fie werden auch oft für ihn Quellen des Vergnügens. An ein Infect, welches der Gegenstand feiner Unter-

ſuchung geweſen ist, und ihm zu neuen Entdeckungen verholfen hat, denkt er gewiſs mit Lust, ſollte es auch Anfangs ſeine Augen beleidigt haben. Auf ähnliche Weiſe entsteht ein Wohlgefallen an den ſittlichen Begriffen. Ist die Urtheilskraft an denſelben geübt und entwickelt worden: ſo werden dem Menſchen dieſe Begriffe eben deswegen lieb, weil die Beſchäftigung mit denſelben ſeine Erkenntniſskräfte erweitert.

Man kann alſo in gewiſſer Rückſicht wohl behaupten, die Tugend ſey ſo ſchön, daſs, wenn ſie in Perſon auf Erden erſchien, ſie alle Augen auf ſich ziehen und alle Herzen gewinnen würde. Auch kann die Einbildungskraft die perſönliche Erſcheinung in gewiſſem Maſse erſetzen, und ein Gemälde von der Tugend entwerfen, das auf die Empfindung eben ſo zu wirken vermögend ist, als stünde ihre hehre Gestalt in der Wirklichkeit vor uns. Die Vorstellung von der harmoniſchen Ordnung aller Triebe und Kräfte; der Gedanke an die Erhabenheit ei-

nes Wesens, das alle Lockungen des Vergnügens abweist, um den unveränderlichen Vorschriften der Vernunft zu folgen; die Idee von einer Ordnung der Dinge, wo allen vernünftigen Wesen gleiche Rechte gesichert erscheinen, und ihr Wohl mit ihrer Würdigkeit in unzertrennlichem Zusammenhange steht, können über die Schilderung der Tugend in ihrem Wesen und in ihren Folgen, eine Schönheit verbreiten, die mit Entzücken erfüllt. Da nun diese Annehmlichkeit auf sittlichen Begriffen beruht, und aus dem Misfallen an der Person, die denselben nicht gemäfs handelt, hervorgeht: so kann sie allerdings als eine Folge des moralischen Gefühls angesehen werden, in so fern man unter demselben die Fähigkeit denkt, Interesse sowohl an den Begriffen von Recht und Unrecht, als an den Wirkungen derselben zu nehmen. Allein, ehe Empfänglichkeit für das Gefühl entsteht, welches das Ideal sittlicher Vollkommenheit einflöfst, mufs eine lange Gewohnheit moralischer Beurtheilung vorausgegangen seyn. Denn es

beruht auf einem intellectuellen Grunde, und entsteht erst mit Entwickelung der Vernunft. Auch ist es bekannt genug, wie viel Mühe es kostet — nicht auf die Begriffe von Recht und Unrecht zu leiten (denn dieſs ist der Hauptſache nach leicht) ſondern — Intereſſe an denſelben einzuflöſſen. Ia, viele Menſchen ſcheinen ſogar an der Möglichkeit zu verzweifeln, irgend einer ſittlichen Regel anders als dadurch Eingang zu verſchaffen, daſs man die Befolgung derſelben mit der Ausſicht auf mancherley ſinnliche Güter verbindet, gleichſam als ob für die bloſse Schönheit der Tugend gar kein Sinn geweckt werden könnte. So ungegründet nun eine ſolche Vorausſetzung ist, ſo beweist ſie doch ſo viel, daſs jener Sinn mit Mühe erregt und gepflegt werden muſs. Gleichwohl ist der Sinn für die Schönheit der Tugend noch nicht die ſittliche Geſinnung ſelbst. Er macht nur, daſs man ſich gern mit der Betrachtung der Denkungsart nach moraliſchen Geſetzen unterhält, eine Ordnung der Dinge liebt, in wel-

cher die Erfüllung derſelben gedacht wird, und ſie gewiſs befördern würde, wenn ſie keinen Widerſtand in den ſinnlichen Neigungen fände. Es ist daher auch nichts ſeltnes, daſs ſich Menſchen an der Schönheit der Tugend weiden, es gehe die Verſinnlichung derſelben aus ihnen ſelbst, oder aus andern hervor, ohne darnach zu ſtreben, in ihren Handlungen auszudrücken, was ſie in der Idee bewundern. Die moraliſche Welt ist für ſie das, was für manche Menſchen die Feenwelt ist; die eine wie die andere beſchäftigt nur die Einbildungskraft mit lieblichen Bildern, und erregt dadurch ein Gefühl, das wohl zu den feinern Freuden gerechnet werden kann, aber nicht dasjenige ist, welches zur ſittlichen Handlungsweiſe antreibt.

Es ist ein groſser Unterſchied, ob man die ſittliche Handlungsweiſe überhaupt, oder in Beziehung auf ſich, betrachtet. An und für ſich kann ſie Wohlgefallen erregen, aber Misfallen, in ſo fern man ſie ſelbst annehmen ſoll. Wer nun nicht die Kunst ge-

lernt hat, einen Unterſchied zwiſchen ſich und Andern, zwiſchen der gedachten und der wirklichen Welt, in Anſehung des Sittengeſetzes, zu machen, und doch Maximen befolgt, die demſelben widerſtreiten, der hat vielmehr Widerwillen gegen alles, was ihn an Recht und Unrecht erinnert, als Wohlgefallen daran. Dieſe Begriffe erregen Misfallen an ſeiner Perſon, und werden deswegen auch ſelbſt mit Misfallen betrachtet. In ſo fern alſo das Sittengeſetz für uns zu einem Gebote wird, iſt die Wirkung deſſelben auf unſer Gemüth keine angenehme Empfindung. Denn Liebe zu einem auf uns ſelbſt ſich beziehenden Gebote iſt ein Widerſpruch. Wir fanden daher auch zwiſchen ihr und der Achtung, welche das Sittengeſetz einflöſst, nach der menſchlichen Sinnesart, einen eben ſo groſsen Unterſchied, als zwiſchen der Pflicht und der Befriedigung ſinnlicher Neigungen. Allein, obgleich die Achtung für das Sittengeſetz nicht nothwendig ein Gefühl der Luſt enthält: ſo kann ſie doch auf doppelte Weiſe mit einem angeneh-

men Gemüthszustande verbunden seyn, erstlich, in so fern sie mit jenem Wohlgefallen an einer sittlichen Handlungsweise vereinigt ist; und zweytens, in so fern sie die freye Unterwerfung ausdrückt, welche (als Wirkung,) zwar von dem Gefühle, (als der Triebfeder) zu unterscheiden ist, aber doch ebenfalls und vorzüglich Achtung heisst. Denn da der Mensch Wohlgefallen an dem hat was er thut: so kann auch mit der freyen Unterwerfung, ein angenehmer Gemüthszustand verbunden seyn.

Aus diesem Grunde sind von dem moralischen Gefühle oder dem Gewissen, nach dem Urtheile der gemeinen Vernunft, zweyerley Wirkungen zu erwarten: Bestrafung und Belohnung. Wie die erste Statt finde, erhellet aus der vorhergehenden Betrachtung. Demüthigung, Misfallen an unserer Person, Gefühl unsers Unwerths sind unausbleiblich mit dem deutlichen Bewusstseyn verbunden, dass wir nicht thaten, was wir thun sollten. Und hieraus ist auch die Wirkung des entgegengesetzten Bewusstseyns

leicht einzusehen. Wer sich dem Gesetze unterwirft, und so die Bedingung zu erfüllen strebt, unter welcher die Selbstschätzung als rechtmäfsig erscheint, der ist frey von Vorwürfen, und darf einen Blick in sein Inneres wagen. Dieſs erzeugt den eignen Genuſs, der, um seines intellectuellen Ursprungs willen, von jedem andern Gefühle der Lust unterschieden wird, und Selbstzufriedenheit heiſst. Das Wohlgefallen an der Person, welches darin ausgedrückt wird, gehört zwar an und für sich zur Sinnlichkeit; denn es wird von der Vernunft eingeschränkt; in so fern es aber aus dem Bewuſstseyn einer überwiegenden, durch That bewiesenen, sittlichen Gesinnung flieſst, hat es einen intellectuellen Ursprung. Denn die sittliche Gesinnung besteht eben darin, daſs der Wille nicht von sinnlichen Neigungen sondern von einem Gesetze bestimmt werde, welches uns in eine, von der reinen Vernunft bestimmten Ordnung der Dinge versetzt.

Wenn wir nun ferner bedenken, daſs die Selbstzufriedenheit gar nicht Statt finden

kann, ehe die Gewalt der Begierden zu dem, was unmittelbares Vergnügen gewährt, und selbst zu den Mitteln desselben, in einem gewissen Maſse wenigstens, gebrochen ist: so läſst sich einsehen, daſs in der Zufriedenheit mit uns selbst auch auf gewisse Weise diejenige liegt, welche sich auf unsern Zustand, als sinnlicher Wesen bezieht. Wer seine Bedürfnisse eingeschränkt hat, der hat auch dann noch Wohlgefallen an seiner Existenz, wenn er eine Menge Dinge entbehrt, welche von so vielen Menschen als das höchste Ziel ihrer Wünsche angesehen werden. Das Bewuſstseyn einer Befreyung von Bedürfnissen gewährt einen Genuſs, der ebenfalls in der Selbstzufriedenheit ausgedrückt wird, und nicht eigentlich einen Theil der Glückseligkeit ausmacht, in so fern unter dieser die positive Befriedigung sinnlicher Triebe verstanden wird, sondern ein schwaches Bild der Seligkeit der Gottheit ist. Denn dieser schreiben wir eben deswegen die Seligkeit zu, weil wir dieselbe als frey von allen Bedürfnissen denken müssen.

Daher ist die Zufriedenheit, welche aus der Einschränkung der Begierden entsteht, ganz anderer Natur als diejenige, welche aus der Befriedigung derselben entspringt. Jene enthält in sich den Keim von Dauer und Wachsthum, und ist über das ganze Leben verbreitet; diese einen Keim von Hinfälligkeit und Zerstörung, und fällt oft schon in dem Augenblicke weg, wo man glauben sollte sie sey vollkommen. Denn die sinnlichen Neigungen wechseln, wachsen mit der Begünstigung, und die Gegenstände derselben gewähren gleichwohl das, was sie zu versprechen scheinen, oft um so weniger, je stärker das Verlangen darnach ist.*)

*) Die Zufriedenheit, welche aus der Unabhängigkeit von bestimmenden Neigungen entsteht, kann intellectuel, und diejenige, welche aus der Befriedigung der Neigungen entsteht, ästhetisch heissen. Die beyden Gemüthszustände werden zwar nicht selten verwechselt, sind aber verschieden. Daher auch die Franzosen zwey besondre Worte dafür haben. Contentement drückt die intellectuelle, und Satisfaction die ästhetische Zufriedenheit aus.

Geht man von der Wirkung der Tugend auf den allgemeinen Gemüthszustand des Menschen, zu der Wirkung einzelner moralischen Handlungen, selbst solcher über, die grosse Aufopferung fordern: so kann man auch da einen gewissen damit verbundenen Genuss denken. Auf den Kampfe, der zu bestehen war, kann eine Ruhe folgen, die schon an und für sich zu den angenehmen Empfindungen zu rechnen ist, und deren Annehmlichkeit noch auf mancherley Weise vermehrt wird. Durch solche Handlungen wird das Wohlgefallen an der Person erweitert, und das Gefühl der Würde erhöht; der Mensch sieht sich gleichsam dem Ziele näher, das er durch sein ganzes Leben zu verfolgen entschlossen ist. So wie nun überhaupt der Sieg über Hindernisse in jeder Angelegenheit des Lebens, und die Annäherung zu irgend einem Ziele, welchem nachgestrebt wird, mit Lust erfüllen: so führet auch die bewiesene Kraft bey der Selbstverläugnung, und die Annäherung zur sittlichen Vollkommenheit unausbleiblich ein angenehmes Gefühl herbey.

Bedarf die moraliſche Handlung keines Kampfes, ſo kann mit ihr doch in ſo fern Luſt verbunden ſeyn, als überhaupt das, was wir thun, mit Wohlgefallen begleitet iſt, und die Leichtigkeit, mit der eine, ſonſt Kampf erfordernde Handlung gethan wird, ebenfalls ein Zeugniſs von den Fortſchritten zum Guten ablegt. Uiberdieſs ſind viele Pflichten von der Art, daſs die Erfüllung derſelben von Folgen begleitet wird, die unmittelbar oder mittelbar mit Befriedigung unſerer ſinnlichen Triebe zuſammenhängen. Wird bey den Pflichten, die ſich auf uns ſelbst beziehen, die Erhaltung des Lebens in einem trostloſen Zuſtande ausgenommen: ſo kömmt es dabey jederzeit darauf an, daſs etwas erhalten oder erreicht werde, was zur Glückſeligkeit unſerer Exiſtenz nothwendiger iſt, als das, was aufgeopfert werden muſs. Durch Mäſsigkeit ſeine Geſundheit und den ungehinderten Gebrauch der Kräfte erhalten, durch Arbeitſamkeit ſich vor Mangel ſchützen, oder ſeine Fähigkeiten erhöhen u. ſ. w. kann niemand thun, ohne nach überwundenem Widerſtan-

de der Neigungen, die solchen Zwecken Eintrag thun, Zufriedenheit mit sich selbst zu empfinden. Auch unter den Pflichten gegen Andere giebt es ihrer viele, welche durch die Befriedigung der Sympathie reichen Stoff zur Erhöhung unserer Glückseligkeit gewähren. Kommt denn nun noch der Beyfall der Vernunft zu dem was wir thaten: so wächst oft der Genuss in eben dem Masse, in welchem sich, von Seiten selbstischer Neigungen, Hindernisse zeigten.

So stark aber in mancher Rücksicht der Zusammenhang zwischen Glückseligkeit und Sittlichkeit ist; so gewiss aus den moralischen Handlungen viele angenehme Empfindungen entstehen; so gross der Werth des eignen Genusses angesetzt werden kann, welcher in der Selbstzufriedenheit liegt, und so entzückend das Bild wahrer Tugend ist: so muss man sich doch hüten, das Sittengesetz dadurch herabzusetzen, dass man den Grund davon in den besondern Freuden suchet, welche die Tugend gewährt. Denn auf die Be-

friedigung unſerer ſinnlicher Triebe kann unmittelbar gar kein Geſetz gegründet werden, wie gezeigt worden iſt. Der Genuſs aber, welcher in der Selbstzufriedenheit ausgedrückt wird, iſt nur eine Folge von der Beobachtung des Geſetzes, nicht der Grund deſſelben; denn er beſteht ſeinem Weſen nach in der Freyheit von Vorwürfen und der innern Verachtung, und ohne Geſetz würden keine Vorwürfe, würde keine Verachtung Statt finden. Uiberdieſs ſetzt die Selbstzufriedenheit, als ein angenehmer Gemüthszustand, Bedingungen voraus, die, im Anfange des moraliſchen Lebens, ſelten Statt finden, und die für keinen Menſchen, in jedem denklichen Falle, Statt finden können, wie nunmehro noch ausführlicher gezeigt werden ſoll, als ſchon aus der Natur der Selbstzufriedenheit erhellt.

Wenn Handlungen gethan oder unterlaſſen werden ſollen, welche einen Widerſtand in den ſinnlichen Neigungen finden: ſo kann

ein Genuſs aus einem ſolchen pflichtmäſsigen Betragen nur in ſo fern hervorgehen, als der Menſch Wohlgefallen an dem hat, was er thut, und dieſes Wohlgefallen von der Vernunft ſelbſt gebilliget wird. Dieſe Annehmlichkeit iſt ſtets überwiegend, wenn es auf Handlungen ankommt, die wir nach Belieben thun oder laſſen können, ohne das Sittengeſetz zu verletzen; wenn aber dieſes den Willen beſtimmt, ſo geſchieht es nicht ſelten, daſs die freye Unterwerfung, ſo groſs das Wohlgefallen an der That ſelbſt im Allgemeinen vorgeſtellt werden kann, doch keinen Genuſs gewährt. Denn ſoll derſelbe eintreten, ſo muſs die Pflicht keiner fortwirkenden Neigung Abbruch thun. Wer der Geſchlechtslust, dem Ehrgeitze, der Habſucht ergeben iſt, kann auch dann noch, wenn er ſich entſchloſſen hat, einen Gegenſtand ſeiner wollüſtigen Begierde nicht zu verführen, ein verwerfliches Mittel zur Befriedigung ſeines Ehrgeitzes, ſeiner Habſucht nicht zu gebrauchen, von ſeinen Neigungen ſo gequält werden, daſs der Gedanke an die

Selbstverläugnung vor der Begierde nach dem, was er aufopferte, schwerlich aufkommt; zeigt er sich aber in ruhigern Augenblicken: so kann er wiederum von der Beschämung über die fehlerhafte Gemüthsbeschaffenheit begleitet, und von Wohlgefallen an der Person entblöfst seyn. Kommt hierzu noch die Erinnerung an ehemals begangene Fehler, die mit den neuerlich vermiedenen Aehnlichkeit haben: so läfst sichs kaum denken, dafs die Demüthigung, die ihm auf diese Weise doppelt widerfährt, ein Gefühl der Lust an der Willensbestimmung übrig lasse, welche die Veranlassung dazu ist. Von welcher Seite man also die Sache betrachtet, so scheint es ausgemacht, dafs, so lange die Leidenschaften fortfahren, die Gegenstände ihrer Befriedigung als reitzend darzustellen, und dadurch in dem Innern des Menschen, selbst nach der Willensbestimmung, den Kampf gegen die Vorschriften der Vernunft fortsetzen, das Wohlgefallen an der Befolgung derselben verloren gehen mufs.

Was von einzelnen Leidenschaften gesagt worden ist, kann auf den Hang zur Sinnlichkeit überhaupt angewendet werden. Wenn diese in dem Menschen noch herrschend ist, und ihr doch von der Vernunft bisweilen Opfer abgedrungen werden: so ist der Schmerz über erlittenen Verlust gewöhnlich viel zu stark, und auch nach der Selbstverläugnung viel zu wirksam, als dass er von dem Wohlgefallen an derselben aufgewogen werden könnte. Nun sind wir aber so beschaffen, dass das Uibergewicht einer Empfindung unsern Gemüthszustand bestimmt. Als geniessend können wir nicht angesehen werden, so lange die Unlust herrscht, wenn gleich das, woraus dieselbe entsteht, etwas bey sich führt, das unter andern Umständen unser Gefühlsvermögen angenehm afficirt haben würde. Der Ausbruch eines Vulkans bringt an und für sich gewiss für die meisten Menschen eine angenehme Empfindung hervor; wer aber dadurch sein Hab und Gut verliert, bey dem wird man auch nicht einen Schatten von Vergnügen voraus-

ſetzen. Mit den ſittlichen Handlungen, die Aufopferung erfordern, hat es eine ähnliche Bewandniſs. Die Handlung an und für ſich, als ein Erzeugniſs unſerer Selbstthätigkeit, kann wohl ſo betrachtet werden, als ſey ſie mit Wohlgefallen begleitet; findet ſie aber in der Sinnlichkeit einen Widerſtand, der auch nach der Willensbeſtimmung noch fortwirkt: ſo iſt das Bewuſstſeyn, ſeine Pflicht gethan zu haben, keine Quelle von Genuſs. Soll dieſer aus irgend einer ſittlichen Handlung entſpringen, ſo muſs ſie der Sinnlichkeit nichts entreiſsen, deſſen Verluſt nicht von dem Gewinn für das Wohlgefallen an unſerm perſönlichen Werthe aufgewogen werde. *) Dieſe Bedingung heiſst mit andern

*) Dieſs weiſs auch jedermann, der nur einige Menſchenkenntniſs hat, ſo gut, daſs es ſelbſt vertrauten Freunden Uiberwindung koſtet, in moraliſcher Rückſicht einander immer die Wahrheit zu ſagen. Vor leiblicher Gefahr unaufgefordert zu warnen, findet jeder nothwendig, an die moraliſche hingegen wagt man oft gar nicht zu erinnern; und wagt man es, ſo iſt es nichts

Worten: der Menſch muſs nicht nur ſittliche Geſinnungen beſitzen, ſondern auch ſchon in einem gewiſſen Grade Herr ſeiner Neigungen geworden ſeyn, wenn nach Handlungen, die denſelben zuwider ſind, nicht das Gefühl der Unlust herrſchend bleiben ſoll. Erst dann, wenn er durch Natur und Freyheit, durch

ſeltenes, daſs, bey aller Vorſicht, durch ſolche Vorhaltungen die Freundſchaft geſtört, oder doch auf einige Zeit geſchwächt werde. Ein merkwürdiges Beyſpiel hiervon hat Swift gegeben. Er hatte ſeinen Freund Sheridan mehreremale gebeten, ihn ja zu warnen, wenn er etwa im Alter geitzig werden ſollte. Er wurde es wirklich, und Sheridan erinnerte ihn an jene Bitte, indem er ihm zugleich eine Liste von Zügen des bewieſenen Geitzes übergab. Zum Lohne dafür erinnerte Swift ſeinen Freund an das Loos von Gilblas, der um der Erfüllung einer ähnlichen Bitte willen, von ſeinem Principal verſtoſsen wurde. Wenn man nun einen Widerſtand gegen moraliſche Vorhaltungen ſelbst bey Menſchen bemerkt, die ſchon einen gewiſſen Grad ſittlicher Geſinnung beſitzen, wie kann man denn einen Sinn für den moraliſchen Genuſs bey denjenigen vorausſetzen, deren Bildung zur Sittlichkeit erst angefangen werden ſoll?

phyſiſchen und moraliſchen Zwang, durch fremde und eigne Kraft dahin gekommen ist, daſs er die Neigungen, die ſich auf ſeine eigne Glückſeligkeit beziehen, in Ordnung gebracht, und denſelben durch wiederholte Siege die Macht benommen hat, ſelbst nach der Willensbeſtimmung fortzuwirken, kann er des moraliſchen Genuſses fähig werden, und die Selbstzufriedenheit als ein Gefühl der Lust betrachten. Es ist daher nicht zu verwundern, wenn gleich zu beklagen, daſs ſo viele Menſchen gar keinen Sinn für die Annehmlichkeit haben, die aus dem Gedanken eines geordneten und wohlgeführten Lebens entsteht; denn dieſer Sinn geht nicht demſelben vorher, ſondern entſpringt erst aus demſelben.

Aus dieſen Betrachtungen folgt, daſs die Grenzen der Empfänglichkeit für das ſogenannte ſittliche Vergnügen gar nicht zu bestimmen ſind, in ſo fern ſie von der individuellen Beſchaffenheit der Menſchen abhängen. Nur die Bedingung kann man an-

geben, unter der das Wohlgefallen an einer mit Aufopferung verbundenen That noch als ein Genuſs anzuſehen ist; das Stattfinden deſſelben hängt theils von dem phyſiſchen, theils von dem moraliſchen Charakter jedes Menſchen ab. Was bey dem Einen von gar keiner Bedeutung mehr ist, das kann auf einen Andern von gleichem Grade der Sittlichkeit einen starken Eindruck machen; Temperament, Stimmung, äuſsere Lage u. ſ. w. sind hierbey von groſsem Einfluſse. Ferner, im Anfange des moraliſchen Lebens ist vielleicht ſchon die Aufopferung eines vorübergehenden Vergnügens mit zu groſsem Schmerze verbunden, als daſs ſie um des darauf folgenden Wohlgefallens willen, als wünſchenswürdig angeſehen werden könnte — und im Fortgange wird vielleicht ein Gut, das mannichfaltige und lebhafte Lust zu gewähren im Stande ist, mit Gleichgültigkeit um der Pflicht willen hingegeben. So verſchieden aber auch die Menſchen, theils in der weſentlichen, theils in der zufälligen Beſchaffenheit ihres Charakters sind: ſo kann man doch kei-

nen so frey von Bedürfnissen denken, dass die Beobachtung des Sittengesetzes, in jedem denklichen Falle, eine Quelle von Lust für ihn werde. Der Mensch vermag viel, vermag sogar, lieber seine körperliche Freyheit aufzugeben und physischen Schmerz zu übernehmen, als seiner Pflicht entgegen zu handeln; aber dann dieselbe als ein Mittel zum Genuss ansehn kann oder soll er nicht. Dies führt zur Betrachtung der Grenzen, innerhalb welchen das aus der Erfüllung der Pflicht entstehende Vergnügen eingeschlossen ist, in so fern diese Grenzen nicht von der Beschaffenheit einzelner Menschen, sondern von der Beschaffenheit der Selbstverläugnung abhängen.

Wenn ein Mann sich gezwungen sieht, sein Amt aufzugeben und sich dem Mangel auszusetzen, um nicht das Werkzeug pflichtloser Entwürfe zu werden; wenn ein Anderer lieber im Kerker schmachten und seine Familie im Elende lassen, als sich zu einem falschen Zeugnisse gebrauchen lassen will: so legt je-

der gute Menſch einen Werth auf das Bewuſstſeyn der Rechtſchaffenheit, welches jenen Männern beywohnen muſs. Wer es aber wagte zu ſagen, in dieſem Bewuſstſeyn läge Erſatz für die Opfer, die ſie ihrer Pflicht gebracht hätten, und ein Lohn, um deſſen willen ſie glücklich zu preiſen wären; wer es wagte zu äuſsern, man müſſe jene Männer nicht unterſtützen, ſie wären rechtſchaffene Männer, und als ſolche fänden ſie in der Tugend ihre ganze Glückſeligkeit: der würde gewiſs für böſe gehalten, und des höhniſchen Spottes beſchuldiget werden. Geſetzt alſo, es hätten ſich einzelne Menſchen ſo von aller Sinnlichkeit frey gemacht, daſs kein Schmerz das Uibergewicht über die unveränderliche Ruhe ihres Geistes erhalten könnte: ſo verbietet doch die Vernunft dieſe beſondere Empfindungsart zum Maſsſtabe für unſere Handlungen zu nehmen. Denn wer es zur Regel ſeines Verhaltens machte, die Tugendhaften nie als leidend zu betrachten, ſondern alle um der Rechtſchaffenheit willen mögliche Aufopfe-

rungen so anzusehen, als ob in der Selbstzufriedenheit hinlängliche Entschädigung läge, würde so wenig auf die Zustimmung aller Menschen rechnen können, dass er ausser einigen überspannten Köpfen gerade nur diejenigen auf seiner Seite haben würde, welche an gar keine Tugend glauben.

Fragt man nach dem Grunde der Unmöglichkeit der allgemeinen Einstimmung zu jener Regel, so kann man ihn in dem Geiste des Sittengesetzes finden. Es verlangt nicht die Unterdrückung, sondern die Einschränkung unserer Selbstliebe, und gebietet sogar diese Einschränkung deswegen, damit allen Menschen, als sinnlich vernünftigen Wesen, gleiche Rechte an der Glückseligkeit, welche von der Befriedigung sinnlicher Triebe abhängt, gesichert werde. Es setzt diese voraus, weil sonst keinem Menschen Unrecht geschehen könnte. Denn welches Unrecht kann Wesen widerfahren, die in dem Bewusstseyn ihrer Rechtschaffenheit jederzeit Ersatz für die Aufopferung ihrer

Neigung fänden, und folglich über jedes Bedürfniſs erhaben wären? Sind nun aber die Menſchen nicht ſolche ſinnenfreye, ſondern bedürftige Weſen: ſo muſs jede durch Unſittlichkeit Anderer erzeugte Einſchränkung der Neigungen als ein Verlust angeſehen werden, den der Menſch an ſeinen rechtmäſsigen Anſprüchen auf Glückſeligkeit leidet. Und ſolche Pflichten, welche bloſs deswegen Aufopferung fordern, weil es unmoraliſche Menſchen giebt, ſind eben diejenigen, welche, an und für ſich, nie als eine Quelle überwiegenden Genuſses angeſehen werden können oder ſollen. In einer Welt, wo das Sittengeſetz allgemein befolgt würde, hätte kein Menſch zu fürchten, um ſeiner guten Geſinnungen willen, zur Verzichtleistung auf ſein Amt genöthiget, oder gar mit ſeiner Familie ins Elend verſetzt zu werden; und die Aufopferung, die in einer ganz nach moraliſchen Geſetzen regierten Welt nicht Statt finden würde, ſoll auch nicht ſo angeſehen werden, als ob ſie ein Gegenstand der Lust ſeyn könnte.

Die Beyſpiele, die der Bestimmung der Grenzen des moraliſchen Genuſses zum Grunde gelegt worden ſind, beziehen ſich auf die Selbstverläugnung, welche durch unmittelbare Ungerechtigkeiten einzelner Perſonen gegen andere nothwendig gemacht wird. Dieſe unmittelbare Ungerechtigkeit aber ist nicht nothwendig, um die Erfüllung der Pflicht als von Genuſs entblöſst, darzustellen. Auch mittelbar kann die Unſittlichkeit einzelner Menſchen zu einer Selbstverläugnung nöthigen, welche die Selbstzufriedenheit der Annehmlichkeit beraubt, die in vielen Fällen damit verbunden ist.

Wenn ein Mann von groſsem Einfluſse die Nothwendigkeit fühlt, ſeinem unwürdigen Sohne zu keinem ehrenvollen Amte beförderlich zu ſeyn; wenn ein Anderer von ſehr eingeſchränkten Vermögensumſtänden bloſs deswegen einen Theil ſeines geringen Einkommens der Erziehung eines hülfsbedürftigen Verwandten widmen muſs, weil dieſer von denen verlaſſen wird, die es ſich in der That

zum Vergnügen machen könnten, ihren Reichthum zu seiner Unterstützung zu gebrauchen: so wird in beyden Fällen das Bewußtseyn, seine Pflicht gethan zu haben, Selbstzufriedenheit erzeugen, dieselbe aber so vorzustellen, als ob sie das unangenehme Gefühl der Selbstverläugnung überwiege, wird keinem Menschen einfallen. Denn eine solche Vorstellung würde die Möglichkeit des Wunsches nach Gelegenheiten zu solchen Pflichten voraussetzen, und diese Möglichkeit liegt in der menschlichen Sinnesart auf keine Weise.

Bisher haben wir die Unsittlichkeit einzelner Menschen als die Ursache einer Selbstverläugnung betrachtet, welche nicht mit überwiegenden Vergnügen begleitet seyn kann. Es fließt aber eine solche Selbstverläugnung oft auch aus der gegenwärtigen Einrichtung der Dinge überhaupt, in so fern dieselbe theils von übermächtiger Sinnlichkeit erzeugt, theils um derselben willen nothwendig geworden ist. Ohne die

Uibermacht uneingeſchränkter Neigungen, würde jenes ungeheure Misverhältniſs im Beſitze der Mittel zum Genuſs entweder gar nicht Statt finden, oder wenigstens nicht die drückende Noth des Armen zur Folge haben; ohne Uibermacht der Sinnlichkeit würde nie der Ungeſchickte und Unerfahrne dem Geſchickten und Einſichtsvollen zu befehlen haben. Und wie viele Pflichten ſind nicht bloſs deswegen unangenehm, weil ſie das Streben nach den nothwendigſten Lebensbedürfniſſen gegen ſich haben, oder weil das Verdienst dem Unverdienste ſich unterwerfen muſs. Uiberdieſs müſſen bloſs um der Unſittlichkeit der Menſchen willen, Heere unterhalten und Abgaben erlegt werden; und bey dieſen nothwendigen Einrichtungen iſt das Maaſs deſſen, was von Freyheit und Mitteln zum Genuſs aufgefordert werden ſoll, wiederum oft gar nicht in Verhältniſs mit dem, was jedes Glied der Geſellſchaft dafür erhält. Nun ſpricht ſich zwar, um dieſes Misverhältniſſes willen, der moraliſchgeſinnte Menſch nicht von der Unterwürfigkeit unter die bürgerli-

chen Gesetze frey; in so fern aber die daher entstehenden Pflichten Aufopferungen fordern, die seine rechtmäßigen Ansprüche auf Glückseligkeit mehr einschränken, als es ohne die unrechtmäßigen Anderer nöthig wäre, sind sie für ihn keine Quelle überwiegend angenehmer Empfindung. Denn er würde derselben gern überhoben seyn; und kein Mensch soll die Erfüllung solcher Pflichten so betrachten, als gewährten sie einen Genuss, der für alle Selbstverläugnung entschädige; er soll im Gegentheil streben, so viel an ihm ist, eine solche Selbstverläugnung immer weniger nothwendig zu machen.

So weist uns das Sittengesetz selbst die Grenzen an, innerhalb welchen die Selbstzufriedenheit als ein begehrungswerther Genuss vorgestellt werden kann. Diese Grenzen sind die bestimmtesten, aber nicht die einzigen.

Dass der Mensch seine guten Gesinnungen durch die That beweisen müsse, sieht er wohl, wenn er nicht ganz falsche Begriffe von Tugend hat; als sinnlichvernünftiges

Wesen aber kann er nie Gelegenheiten zu solchen Pflichten wünschen, deren Erfüllung gar nichts weiter gewährt, als das bloße Bewußtseyn, seine Würde behauptet zu haben. Die Erhaltung des moralischen Lebens kann mit der Erhaltung des leiblichen verglichen werden. Ist die letztere nicht anders als durch Mittel möglich, die an und für sich keinen Reitz haben, so müssen wir sie freylich gebrauchen; aber gern vereinigen wir die Annehmlichkeit der Mittel mit der Behauptung des Zwecks. Bey der Erhaltung des moralischen Lebens ist die menschliche Sinnesart ebendieselbe. Auch wendet die Vernunft an und für sich dawider so wenig etwas ein, daß sie diese Handlungsart sogar in vielen Fällen zur indirecten Pflicht macht. Bey der Wahl unserer bürgerlichen Bestimmung zugleich auf die Neigung zu gewissen Geschäften und auf den Nutzen zu sehen, den sie der Gesellschaft leisten, heist vernünftig handeln. Wird so die Sittlichkeit mit der eignen oder der fremden Glückseligkeit vereinigt, so befindet

ſich der Menſch wohl; wo aber für ſeine Sinnlichkeit gar keine Befriedigung, weder durch eigentliche Selbstliebe, noch durch Sympathie erreicht wird, da iſt der eine Theil ſeines Weſens mit dem andern in einem Streite begriffen, wozu er eben ſo wenig Gelegenheit wünſchen kann, als unangenehme Nahrungsmittel zur Erhaltung des leiblichen Lebens. Gleichwohl ſind die vollkommenen Pflichten von der Art, daſs ſie jene Unannehmlichkeit oft bey ſich führen. Hat jemand einen Vertrag gemacht, wobey er hinterher ſieht, daſs der Vortheil ganz auf der Seite des Andern iſt, und doch, nach Lage und Umſtänden, nicht in Vergleichung mit dem Verluſte zu ſetzen iſt, den er ſelbſt dabey leidet: ſo iſt er zwar verbunden, ſein Wort zu halten, auch vielleicht entſchloſſen, den Verluſt zu verſchmerzen; aber gewiſs wird er lieber, mit Einwilligung des Andern, den Vertrag aufheben als das angenehme Gefühl, welches in der Selbſtzufriedenheit liegt, behalten wollen. Eben ſo iſt es mit allen Pflichten wo das, was

aufgeopfert werden muſs, in gar keinem Verhältniſse mit dem steht, was dadurch erreicht wird.

Zu groſsen Opfern unter ſolchen Umſtänden ist gewöhnlich eine Unbilligkeit von irgend einer Seite die Veranlaſſung, und es fällt dann dieſe Grenze des moraliſchen Genuſses mit der vorher angegebenen in Eins zuſammen; dieſs ist aber nicht immer der Fall. Denn obgleich eine vorübergehende unangenehme Empfindung für gar nichts zu rechnen ist, ſobald durch Uibernehmung derſelben irgend ein Zweck erreicht wird, der für uns oder Andere einen bedeutenden Einfluſs auf Glückſeligkeit hat: ſo ist ſie doch hinreichend die Veranlaſſung dazu als nicht wünſchenswürdig darzustellen, wenn gar nichts weiter erreicht wird, als das Bewuſstſeyn ſeine Pflicht nicht verletzt zu haben. Dieſs ist beſonders der Fall, wenn jene unangenehme Empfindung aus unterdrückter Sympathie entsteht. Denen die wir lieben, Gefälligkeiten und Dienste abzuſchlagen, weil

sie mit einer strengen Rechtschaffenheit nicht bestehen können, ist eine Selbstverläugnung, zu der sich kein Mensch Gelegenheit wünschen darf, ohne selbst seine Gesinnungen verdächtig zu machen.

Pflichten, die für die Aufopferung gar keine, derselben angemessene Wirkung versprechen, gehören ohne Ausnahme zu den strengen Pflichten. Bey den unvollkommenen muss jederzeit ein Zweck vorschweben, dessen Erreichung mehr werth ist, als das, was er an Aufwand von Kräften und Mitteln zum Genusse fordert. Wenn aber der Zweck verfehlt wird, dann tritt gewöhnlich eben der Wunsch ein, welcher so oft die Handlungen der Gerechtigkeit begleitet. Macht auch die gehabte Aussicht auf das zu bewirkende Gute, und das damit verbundene Bewusstseyn sittlicher Gesinnung, dass in den Fällen, wo nur vorübergehendes Vergnügen aufgegeben worden ist, die unangenehme Empfindung über den erlittenen Verlust bisweilen gar nicht, und bey grosen Opfern

minder gefühlt wird: so ist doch wohl schwerlich ein Mensch zu finden, der in letztem Falle nicht gern das noch übrigbleibende Vergnügen hingeben würde, wenn er dafür das wieder erhalten könnte, was er aufgeopfert hat. Dieser Wunsch ist noch stärker, wenn gerade das Entgegengesetzte von dem erfolgt, was beabsichtiget wurde. Was bleibt dann von der Selbstzufriedenheit mehr übrig, als ein negatives Wohlgefallen an der Person, eine Freyheit von Vorwürfen, die Trost gewähren kann, aber kein Gefühl der Lust ist? Denn ein solches wird ungern aufgegeben.

Ist der Mensch endlich so glücklich, dass die Unsittlichkeit Anderer ihn zu keinem bedeutenden Kampfe mit seiner sinnlichen Natur auffordert; befindet er sich in einer Lage, in welcher die strengen Pflichten ihm keine Unlust machen, und wo er die Erreichung seiner guten Absichten mit Wahrscheinlichkeit hoffen kann: so darf er sich doch nicht schmeicheln, dass alle

Handlungen, welche das Sittengeſetz von ihm fordert, überwiegenden Genuſs verſprechen, oder gewähren. Denn er ist, eben ſeiner glücklichen Lage wegen, zu einer Wohlthätigkeit verbunden, die, in ihrem ganzen Umfange, nicht immer in Uibereinstimmung mit ſeinem Vergnügen ſeyn kann. Iede einzelne ſogenannte verdienstliche Pflicht kann freylich ſo vorgestellt werden, als ob ſie mit Lust lohne; es läſst ſich aber ſchwerlich denken, daſs irgend ein Menſch je die Bereitwilligkeit zu allen den Aufopferungen erlange, welche die practiſche Vernunft als nothwendig darstellt.

Wenn die Menſchen, als vernünftige Weſen, den Antheil zu bestimmen hätten, den jeder an der Glückſeligkeit haben ſoll, in ſo fern dieſelbe von den Geſetzen, und von der Zuſammenwirkung aller Glieder einer Vereinigung abhängig ist: ſo würde eine vollkommene Uibereinstimmung herrſchen; dieſe läſst ſich aber nicht anders als unter der Vorausſetzung denken, daſs jener

Antheil gleich gesetzt, und, wenn das Uibergewicht der Sinnlichkeit als möglich angenommen wird, nur um dieses Uibergewichts willen, zur Strafe, dieser Antheil verkümmert werde. Wer also darnach strebte, sich auf Kosten anderer einen gröſsern Antheil zu verschaffen, der würde, schon um dieses Strebens willen, sich sogar des gleichen Antheils unwürdig machen. Denn dieser gebührt ihm nur als vernünftigen Wesen, als einen Theilhaber an der allgemeinen Gesetzgebung, und dieser Würde geht er verlustig, indem er nicht die Vernunft hört, sondern seine Selbstsucht zur Gesetzgeberin aufzuwerfen strebt.

Aus dem Grundsatze, dafs, nach der Vernunft, der Genufs unter allen guten Menschen gleich seyn würde, folgt freylich nicht, dafs diese Gleichheit sich auch auf die Mittel zur Glückseligkeit erstrecke. Unter der Voraussetzung einer natürlichen, unverschuldeten, durch mancherley Verhältnisse erzeugten, und mit der gegenwärtigen Einrichtung

der Dinge nothwendig verbundenen Verſchiedenheit der Menſchen, würde die Vernunft nicht nur eine Mannichfaltigkeit der Mittel zum Lebensgenuſs, ſondern auch eine gewiſſe Ungleichheit in dem Maſse derſelben gut heiſsen. Was Einem Menſchen zum frohen Leben genügt, ist einem Andern, ohne ſein Verſchulden, nicht immer hinreichend. Auch will jene Gleichheit nicht ſagen, daſs nicht einzelnen Menſchen, aus mancherley Urſachen, Vortheile und Vorzüge mit Recht eingeräumt werden könnten. Aber alle ſollen ſich doch einer ſolchen Einſchränkung der Neigungen unterwerfen, welche die allgemeine gleiche Glückſeligkeit möglich machen; und Vorzüge können nach der Vernunft nur unter der Bedingung eingeräumt werden, daſs dafür etwas geleistet werde, was die Gleichheit wieder herstelle.*)

*) Daſs die Vernunft auf dieſe Gleichheit dringe, ſehen wir bey jeder Gelegenheit, wo ſich die Menſchen freywillig zu gewiſſen Zwecken vereinigen. Ohne hinlängliche

Wenn man ſo die Glückſeligkeit als ein gemeinſchaftliches Gut anſieht, auf welches jeder Menſch, als vernünftiges Weſen, gleichen Anſpruch hat, und das daher zu befördern jederzeit Pflicht iſt, ſo oft nicht die eignen gerechten Forderungen und die ſtrengen Pflichten darunter leiden; wenn man die Vorzüge an Glückgütern als eine verbindende Aufforderung anſieht, für das Beſte der Menſchheit zu wirken: ſo erhält man für die verdienſtlichen Pflichten

Urſache wird kein Unterſchied unter den Gliedern einer Geſellſchaft gemacht. Wird irgend Einem ein Vorzug eingeräumt, ſo geſchieht es in Rückſicht auf Verdienſt. Hierbey iſt aber die Ungleichheit nur anſcheinend, nicht wirklich. Denn um des Verdienſtes willen, mehr erhalten als Andere, heiſst nichts anders, als auf der einen Seite Erſatz für das erhalten, was man auf der andern aufgeopfert hat; um des Verdienſtes willen Vorzüge ertheilen, heiſst mit den Laſten die Vortheile in angemeſſenes Verhältniſs ſetzen. Dieſs aber, weit entfernt die Gleichheit zu ſtören, geht von dem Gedanken der Nothwendigkeit derſelben hervor.

einen so weiten Umfang, dass es wohl kein Mensch wagen wird zu behaupten, dass in demselben stets mit den moralischnothwendigen Handlungen zugleich Genuss verbunden sey. Denn das Sittengesetz fordert, das eigne Entbehrliche dem fremden Nothwendigen aufzuopfern; zwischen sich selbst und Andern, bey dem Gebrauche der Glücksgüter und der Kräfte, keinen andern Unterschied zu machen, als den, welchen die Grösse des zu erreichenden Zwecks und die Würdigkeit bestimmen; und die Vorzüge, welche auf der einen Seite eingeräumt werden, auf der andern der Menschheit zu vergüten.

Dass aus der Vernunft eine solche, auf Gleichheit des Genusses hinwirkende Handlungsweise hervorgehe, kann kein Mensch läugnen.*) Wird sie also nicht wirklich,

*) Die Gleichheit der Mittel zum Genuss auf eine gewaltthätige Weise bewirken zu wollen, ist Unrecht; sie als möglich zu denken, so lange die Menschen unvollkommen sind, ist Chimäre; die Gleichheit des Genusses selbst aber zu befördern, ist Pflicht, wie

und findet vielleicht schon der Gedanke daran Widerstand: so kann der Grund davon nur in der Selbstsucht liegen, und eben das, was diese zu thun hindert, was aber nach der Gesetzgebung der Vernunft geschehen würde, ist Pflicht. Auch kann man dieselbe in sehr vielen Fällen als eine Art von blosser Gerechtigkeit vorstellen. Es ist nämlich keinem Zweifel unterworfen, dass eben die bürgerliche Gesellschaft, welche für einen grosen Theil der Menschen so vielfältigen Genuss bereitet, einem andern Theile sogar denjenigen verkümmert, den er in der Wildheit gefunden haben würde. Wer also, vermittelst der Vereinigung unter Gesetze, mehr erhält, als er ohne dieselbe haben würde, ja mehr, als er, wenn er nur einigermaßen vernünftig denkt, bey einer von ihm selbst bestimmten Anordnung der Dinge verlangen würde, der übt bey der Wohlthätigkeit, durch die er, vermit-

in dem Hauptgebote des Christenthums, seinen Nächsten wie sich selbst zu lieben, gelehrt wird.

telst des ihm zugefallenen Uibermafses, dem Elende abhilft, blofs eine Art von Gerechtigkeit aus; denn er giebt dasjenige zurück, was er, nach der Gefetzgebung der Vernunft, gleichfam nur zur Verwaltung erhalten hat, und hält diejenigen, welche durch eben die Einrichtung, die ihm fo viele Vortheile verfchaft, oft alles verlieren, nur einigermafsen fchadlos. Mit dem Aufwande von Kräften und Fähigkeiten zum Besten Anderer, hat es gleiche Bewandnifs. Durch die bürgerliche Gefellfchaft werden fie geweckt und erhöht, und zwar auf eine Art, die von Glied zu Glied am Ende gewöhnlich eine Aufopferung von Seiten gewiffer Menfchen, vorausfetzt; diefe Aufopferung aber durch die Dienfte, die der Gefellfchaft geleistet werden, einigermafsen vergüten, ist Gerechtigkeit im weitesten Sinne.*)

*) Durch diefe Anficht wird auch der Einwendung begegnet, die man gegen den weiten Umfang der verdienstlichen Pflichten etwa davon hernehmen könnte, dafs man fein Vermögen doch felbst erworben habe,

Die verdienstlichen Pflichten sind bisher nur betrachtet worden, in wie fern sie eine

Woher kamen denn die Kräfte und Mittel dazu? — Uiberdiefs sollte man bedenken, dafs in den meisten Fällen selbst der Erwerb eines grofsen Vermögens nicht anders als dadurch Statt finden kann, dafs auf der einen Seite eingebüfst wird, was auf der andern erworben wird. Die Einbufse geschieht entweder dadurch, dafs den Erwerbgeschäften eine Ausdehnung gegeben wird, welche Andere in eben den Geschäften nicht aufkommen läfst, oder dadurch, dafs die eigne Arbeit zu einem hohen, und die Arbeit Anderer zu einem niedrigen Preise angeschlagen wird, blofs weil die eine nicht übersehen werden kann, und die andere nur nach der Concurrenz der Menschen geschätzt wird, denen man noch eine Wohlthat zu erzeigen glaubt, wenn man sich von ihrem Schweifse bereichert. Der Lohn sollte nach der Gröfse und nach der Dauer der angewandten Mühe bestimmt werden. Wenn diefs nun aber bey den gewöhnlichen Arbeiten gar nicht geschieht, und gröfstentheils daher der drückende Mangel so vieler Menschen auf der einen Seite, und der Uiberfluſs auf der andern entsteht: so hat derjenige, welcher sich im letztern befindet, eine grofse Schuld an diejeni-

allgemeine Glückſeligkeit befördern ſollen. Betrachtet man ſie in Beziehung auf Sittlichkeit, die ebenfalls jeder Menſch befördern ſoll, und die ſehr viele Opfer nothwendig macht: ſo wird der Umfang jener Pflichten noch mehr vergröſsert, und bey dieſer Erweiterung läſst ſich noch weniger als zuvor die Möglichkeit denken, daſs für den Menſchen die Beobachtung des Sittengeſetzes jederzeit mit Genuſs verbunden ſey.

So groſs alſo der Werth der Selbstzufriedenheit ist, ſo hoch auch das Gefühl der Würde eines vernünftigen Weſens und der

gen zurückzuzahlen, welche durch den ungerechten Maſsstab, nachdem der Lohn eingerichtet wird, um den frohen Lebensgenuſs gebracht werden. Die dabey obwaltende Ungerechtigkeit ist freylich von der Art, daſs ihr kein menſchlicher Richter abhelfen kann. Auch läſst ſich behaupten, daſs bey der gegenwärtigen Einrichtung der Dinge jene Ungerechtigkeit nicht ganz vermieden werden kann; aber eben deswegen ist jeder verbunden, ſie wieder gut zu machen und das zu thun was er thun kann,

Freyheit von bestimmenden Neigungen angesetzt werden kann: so hat denn doch dieser Genuſs seine Grenzen. Denn so wie die Selbstzufriedenheit, abgesondert von allem Gefühle, was nicht von der Moralität einer Handlung, sondern von dem Zwecke, oder dem glücklichen Erfolg derselben und der auf Kampf folgenden Ruhe herkommt, in einzelnen Fällen nicht als ein Vergnügen betrachtet werden kann: so macht sie auch dann, wenn sie als Folge des Bewuſstseyns unserer moralischen Gesinnungen überhaupt betrachtet wird, nicht einen Theil unserer Glückseligkeit aus. Denn so lange man noch etwas von dieser behält, muſs man das Leben lieben; bey aller Rechtschaffenheit aber kann der Mensch so elend werden, daſs der Tod nicht nur nicht gescheut, sondern sogar gewünscht wird. Nur dann, wenn die moralischen Handlungen ihren Zweck erreichen, ist in einzelnen Fällen, und wenn die physischen unumgänglichen Bedürfnisse befriedigt sind, ist im Allgemeinen die Zufriedenheit mit sich

ſelbſt eine Veredlung des Lebensgenuſſes, und die Zufriedenheit mit ſeinem Zuſtande möglich. Uiberdieſs iſt der Umfang der Pflichten ſo weit, daſs ſelbſt diejenigen, welche, einzeln genommen, wirklich als eine Quelle angenehmer Empfindung vorgeſtellt werden können, doch zuſammen eine Selbſtverläugnung fordern, die, bey dem Vordrängen ſinnlicher Neigungen, ohne Nöthigung des Willens, und ohne Beyſeiteſetzung der Rückſicht auf Genuſs, nicht als möglich gedacht werden kann. Verkennt man dieſs alles, ſo verfällt man in eine moraliſche Schwärmerey, die in mehr als einer Rückſicht ſchädlich werden kann.

Es iſt gezeigt worden, daſs die Vernunft uns die Verbindlichkeit auflegt, nur ſolche Maximen zu befolgen, welche als allgemeine Geſetze gedacht werden können, und daſs die ſittliche Geſinnung in der Achtung für dieſes Gebot beſteht, ohne alle Rückſicht auf die angenehme Empfindung, die daraus entſtehen kann. Es iſt ferner ge-

zeigt worden, wie die Unterwerfung unter das Geſetz die Selbstzufriedenheit, und mancherley angenehme Gefühle zur Folge haben kann. Wäre nun der daher entſtehende Genuſs von der Beſchaffenheit, daſs er in der That als Erſatz für jede um des Sittengeſetzes willen übernommene, Selbstverläugnung betrachtet werden könnte: ſo würde wenigstens ein Schein zu der Behauptung daſeyn, daſs ſelbst die Vorſchriften, welche die reine practiſche Vernunft giebt, nur Mittel zur erhabensten Lust wären. Denn verwandelte ſich auch der unbedingte Ausſpruch der Vernunft: du ſollst ſo handeln, in den bedingten: handle ſo, wenn du dir den höchsten möglichen Genuſs verſchaffen willst: ſo könnte man wenigstens ſagen, die Vernunft verdecke gleichſam ihre Abſichten, um ſie desto gewiſſer zu erreichen, und es ſey in der Pflicht nur eine ſolche Nöthigung des Willens, deren unangenehmes Gefühl jederzeit durch das darauf folgende angenehme überwogen werde. Allein auch jener Schein fällt weg,

wenn man bedenkt, daſs das Geſetz, welches eine gewiſſe Handlungsweiſe unbedingt gebietet, zugleich verbietet, den daher entſtehenden Genuſs als Erſatz für alle Aufopferung anzuſehen. Denn auf dieſe Weiſe bleibt gar nichts übrig, wodurch man berechtiget wäre, die Erfüllung der Pflicht als ein Mittel zum Genuſse vorzuſtellen. Thut man es deſſen ungeachtet, und baut man ein Moralſyſtem auf die vermeinte Glückſeligkeit, die aus der Beobachtung der Vorſchriften der practiſchen Vernunft folgt: ſo kann es nicht anders geſchehen, als indem man den Werth der angenehmen Gefühle übertreibt, welche geſetzmäſsige Handlungen begleiten. Dieſs thaten die Stoiker, welche lehrten, daſs das Bewuſstſeyn, frey von allen ſinnlichen Neigungen, erhaben über Schmerz und Vergnügen zu ſeyn, die einzige Lust gewähre, nach der zu ſtreben, des Weiſen und Tugendhaften würdig ſey.

So erhaben dieſe Lehre dem ersten Anblicke nach ſcheint, ſo verdient ſie doch den

Namen einer Schwärmerey. Denn so kann man schon jede, nach Grundsätzen unternommene Uiberschreitung der Grenzen der menschlichen Vernunft nennen, besonders aber, wenn diese Uiberschreitung ein Gefühl betrift; und dass auf diese Weise die Grenzen der Vernunft in dem Stoischen Moralsystem überschritten werden, ist offenbar. Nach demselben liegt der eigentliche Bestimmungsgrund zur sittlichen Handlungsweise in der Glückseligkeit, welche aus ihr entspringt — und die Vernunft gebietet unbedingt, ohne Rücksicht auf dieselbe; nach demselben ist das Wohlgefallen an der Person die einzige ächte Quelle der Glückseligkeit — und die Vernunft verbietet, dasselbe so zu betrachten.

Diese heroische Schwärmerey, welche die Seelenstärke zur Triebfeder der Sittlichkeit macht, kann, in mehr als einer Rücksicht, nachtheiligen Einfluss auf die sittliche Bildung der Menschen haben. Es ist nur Wenigen Sinn für das Vergnügen gegeben, welches als

letzter Zweck betrachtet wird, und wer dieſen Sinn nicht hat, der iſt nach jener Lehre freylich nicht glücklich, aber auch ſeines Verhaltens wegen nicht verantwortlich. Denn wenn es nur auf Gefühle der Luſt ankommt, ſo glaubt jeder Menſch das Recht zu haben, nach Gefallen die Mittel zu derjenigen zu wählen, die ihm am meiſten ſchmeicheln. Nimmt man aber auch an, daſs der Sinn für jene angenehme Empfindung zu Handlungen treibe, die dem Sittengeſetze gemäſs ſind; ſo iſt doch die Geſinnung in ſo fern verfälſcht, als ſie nicht auf dem Gedanken der Verbindlichkeit, ſondern auf dem Streben nach Vergnügen beruht, wodurch nicht nur der Geiſt des Geſetzes aufgehoben wird, ſondern auch mancherley Verirrungen entſtehen können. Damit ſoll nun freylich nicht geſagt werden, daſs Menſchen, welche jene Meinung von dem Grunde aller Sittlichkeit hegen, nicht moraliſchgut handeln könnten. Bey der Inconſequenz der menſchlichen Denk- und Handlungsart geſchieht es ſehr oft, daſs man aus ganz an-

dern Gründen handelt, als man nach dem angenommenen System zu handeln vorgiebt. Auch ist es nur dieſer Inconſequenz zuzuſchreiben, daſs die Stoiker gröſstentheils die Pflichten gut bestimmten. Denn besteht die wahre Glückſeligkeit in der Freyheit von allen ſinnlichen Neigungen, und ist nur um derſelben willen der Tugend nachzustreben: ſo müſſen davon viele Zweige ausgeſchloſſen werden, die ſich auf die ſinnlichen Triebe beziehen. Der ist im Grunde der glücklichste, der nach der gemeinen Meinung am meisten leidet; denn er hat das Bewuſstſeyn der Seelenstärke im höchsten Grade. Weit entfernt alſo dahin zu ſehen, daſs phyſiſcher Schmerz in der Gegenwart und in der Zukunft, für uns ſelbst und für Andere vermieden werde, müſsten vielmehr Mittel zu demſelben erdacht werden. Daſs das stoiſche System ſo etwas nie lehrte, ist eine Inconſequenz, welche die practiſche Vernunft, demſelben zuwider, aufdrang. Allein, wenn man weiſs, welche Gewalt Meinungen über das Gemüth haben, ſo kann man

auch denken, dafs ein falfches Moralprincip zur Verkennung der Pflichten leite; und in der That war bey den Alten die Lehre von dem Selbstmorde ein Erzeugnifs des falfchen Moralprincips. Uiberdiefs ist es bekannt genug, dafs aus einer, der stoifchen ähnlichen Schwärmerey, die Tugend in die Abfonderung von der Welt, und in eine freywillige Zufügung von Schmerzen gefetzt worden ist.

Gegen diefe Art von moralifcher und andächtiger Schwärmerey, fcheint eine Warnung in unfern Zeiten unnöthig zu feyn. In dem Gefühle der Freyheit von finnlichen Neigungen feine Glückfeligkeit zu fuchen, ist ietzt der Grundfatz von wenigen Menfchen. Man erkennt es an, dafs der Menfch Bedürfniffen unterworfen ist, deren Befriedigung Glückfeligkeit gewährt; und man beklagt diejenigen, welchen die Mittel dazu fehlen. Allein man übertreibt doch den Werth des fogenannten moralifchen Vergnügens, und überfchreitet fo die Grenzen der Vernunft nicht weniger als die Stoiker. Man macht

Sympathie und Eigenliebe zu den einzigen Triebfedern der Sittlichkeit; man ſucht oft nur Sinn für das Schöne, Groſse, Edle ſeltner Thaten zu erzeugen, ohne dieſelben als Pflichten vorzuſtellen, und ohne darauf zu denken, die Verbindlichkeit zu den täglichen Pflichten fühlbar zu machen; man ſpricht von der Tugend nur als einer Quelle beſonderer Freuden, ohne an den Widerſtand zu denken, den ſie in unſerer Sinnlichkeit findet; man weist auf den Genuſs hin, den gute Handlungen gewähren und fordert auf ſich gleichſam in denſelben zu verſenken, ohne an die Nothwendigkeit eines feſten Blicks auf die Fehler und Unvollkommenheiten zu erinnern. Hieraus kann leicht eine phantaſtiſche Denkungsart entſtehen, die weder dem Geiſte des Sittengeſetzes angemeſſen iſt, noch ſelbſt den Buchſtaben deſſelben zu erfüllen in dem Maſse antreibt, in welchem das Gefühl der moraliſchen Nothwendigkeit treiben würde. Genuſs aus jeder guten Handlung verſprechen, heiſst entweder eine un-

mögliche Vollkommenheit vorausſetzen, oder die mögliche nicht zum Ziele menſchlicher Bemühungen aufſtellen. Denn das Sittengeſetz fordert mehr, und der Menſch vermag mehr, als mit ſeinem Streben nach angenehmen Empfindungen zuſammenſtimmt; und zu wenig wird immer derjenige thun, der nur in ſo weit ſeine Pflichten zu erfüllen ſtrebt, als Sympathie und Eigenliebe dabey befriedigt werden. Dieſe angeprieſenen Triebfedern können nur ſelten da wirken, wo es mehr auf die Unterlaſſung des Böſen, als auf Vollbringung des Guten ankommt. Es giebt daher Menſchen, die zu jeder groſsen und edlen That bereit ſind, auch wirklich manches thun, was, aus einem gewiſſen Geſichtspunkte betrachtet, preiswürdig iſt, die aber nicht daran denken — das Böſe zu meiden. Dieſs, in ſeinem ganzen Umfange, iſt das Schwerſte für den Menſchen, weil er dadurch unmittelbar an Genuſs wenig oder nichts gewinnt, und die Befriedigung der Neigungen, die zum Böſen reitzen, ſo viel Vergnügen ver-

ſpricht. *) Ia, Eigenliebe und Sympathie verleiten oft ſogar zum Böſen. Wie viele feurige Anhänger des Revolutionsgeistes mögen ſich für edel halten, weil ſie bereit ſind, — ihre Pflicht zu verletzen. So verhindert das stete Hinweiſen auf Handlungen, die einen hohen Genuſs gewähren können, die Vollbringung der strengen und ersten Pflichten. Dieſs ist aber nicht der einzige Schaden, der aus der moraliſchen Schwärmerey entsteht. Die Gründung der Tugend auf ſchmelzende oder hochfliegende Gefühle, hat auch eine ganz entgegengeſetzte Wirkung von dem, was ſie zu verſprechen

*) Wie weit es bey einer ſolchen fehlerhaften Grundlage des Charakters mit einem Menſchen kommen könne, lehrt das Beyſpiel von D. Dod, der mit Kraft und Nachdruck die Schönheit der Tugend, das Beſeligende der Religion darstellte, manche gute Anstalt beförderte, und dabey nicht nur in einem ſehr hohen Grade der Wollust und der Habſucht ergeben war, ſondern ſich ſogar durch einen ſchändlichen Betrug an Galgen brachte.

ſcheint. Wer nur nach dem Vergnügen strebt, das aus edlen Handlungen entſpringen kann, ist ſo anzuſehen, als folge er einer Neigung, deren Befriedigung, oder Nichtbefriedigung auf ſeine Willkühr ankomme. Hängt gleich diejenige, von welcher hier die Rede ist, mit dem Vernunftgeſetze zuſammen: ſo ist ſie doch nicht darauf gegründet, wenn die Gegenstände derſelben nicht mit dem Gedanken der Verbindlichkeit vereinigt werden; und ist ſie des Grundes verlustig, ſo ist ihr auch kein dauerhafter Einfluſs auf das Verhalten geſichert. Es darf nur jener Genuſs auf irgend eine Weiſe gestört, oder von einem andern überwogen werden, wie dieſs leicht durch den fehlgeſchlagenen Erfolg mehrerer Handlungen, und durch veränderte Lagen und Umstände geſchehen kann: ſo ist auch der edle Sinn mit allen ſeinen Wirkungen dahin. Was ſollte den Menſchen, dem es einmal nur um Vergnügen zu thun ist, bewegen, demſelben auf eine Weiſe nachzustreben, wo er es ſo oft verfehlt hat, und

nicht auf eine andere, wo er es weit ſicherer erreicht? Dieſs iſt noch nicht alles. Selbſt ſo lange der ſogenannte edle Sinn bleibt, *) iſt ſehr zu fürchten, daſs er nicht einmal ſo viel ſolche Handlungen hervorbringe, die wirklich ſehr angenehme Empfindungen zu Begleiterinnen haben können, als der bloſse Gedanke der Pflicht. So unwahrſcheinlich dieſs vorkommen mag, ſo iſt es doch der Erfahrung gemäſs, und in der Natur des Menſchen gegründet. Er ſträubt ſich zwar oft gegen die Vorſtellung von bloſser Schuldigkeit, wenn er ihr auf irgend eine Weiſe entgehen kann, und findet ſich dagegen von

*) Da man im Allgemeinen das Vorzügliche in einer gewiſſen Art edel nennt, ſo kann dem Menſchen, welcher die grobe Selbſtſucht abgelegt hat, und die feinern Freuden liebt, auch auf gewiſſe Weiſe ein edler Sinn zugeſchrieben werden. Wenn es aber wahr, daſs nur derjenige gut iſt, welcher ſeine Pflichten zu erfüllen ſtrebt, ſo hat, in moraliſcher Rückſicht, nur derjenige den ächten edlen Sinn, welcher vorzügliche Selbſtverläugnung, um der Pflicht willen, beweiſt.

dem Gedanken an Verdienst angezogen; *) er verrichtet mit einem gewiſſen

*) Verdienst, auf Moralität bezogen, wird in zweyerley Bedeutung gebraucht: Es wird der Schuld und der Schuldigkeit entgegengeſetzt. In der ersten Beziehung drückt es das aus, was der Menſch aus freyer Selbstthätigkeit dazu beyträgt, ſein Leben dem Sittengeſetze gemäſs einzurichten, und besteht alſo in der freyen Unterwerfung unter daſſelbe. Dieſe heiſst deswegen Verdienst, weil ſie die Erfüllung der Bedingung anzeigt, unter der vernünftige Weſen Anſpruch auf Glückſeligkeit machen können. Denn Schuld weist auf Strafwürdigkeit, und dieſe ſchlieſst den Gedanken der Glückſeligkeit aus. Derſelben würdig ſeyn, und ſie verdienen, ist Eins. — Setzt man Verdienst der Schuldigkeit entgegen, ſo denkt man ſich dabey die Vollbringung ſolcher Handlungen, welche mehr leisten, als nach poſitiven Geſetzen gefordert werden kann, und folglich in der bürgerlichen Geſellſchaft die Hoffnung zu einer Vergeltung erregen. Dieſe Anſicht hat auch ihren guten Grund; nun vergiſst man aber, daſs Verdienst der Schuldigkeit nur in ſo fern entgegen zu ſetzen ist, als dieſe auf Zwangsgeſetzen beruhet, ſetzt Verdienst der Pflicht (oder Schuldigkeit) überhaupt entgegen, und strebt nach ſolchen

Zwang was er thun ſoll, und mit Leichtigkeit, was er als eine Quelle von angenehmer Empfindung anſieht. Auch kann es zweckmäſsig ſeyn, wenn irgend ein Entſchluſs gefaſst werden ſoll, der groſse Selbstverläugnung erfordert, den Genuſs, der daraus entſpringen wird, ſo reitzend als möglich vorzuſtellen, und den Menſchen gleichſam auſſer ſich ſelbst zu ſetzen. Denn es liegt allerdings in ſeiner Natur, daſs er ſich auf dieſe Weiſe bisweilen zu groſsen Aufopferungen hinreiſſen läſst. Allein, auſſer dem, daſs bloſse Gefühle, ohne auf Begriffe errichtete Grund-

Thaten, die mehr leisten, als nach dem Sittengeſetze in ſeinem ganzen Umfange gefordert werden kann. Mit dieſem Verdienste ſchmeicheln ſich die Menſchen nur gar zu gern, und ſollten doch bedenken, daſs keine Handlung preiswürdig iſt, die nichs aus dem Sittengeſetze hergeleitet, nicht als Pflicht vorgeſtellt werden kann. Denn mehr thun als die Vernunft fordert, heiſst es aus Gründen thun, die, wenn ſie von denſelben auch nicht überhaupt, doch in Beziehung auf Sittlichkeit, dem höchsten Zwecke des Menſchen, verworfen werden.

ſätze, kein gleichförmiges Verhalten hervorbringen, ſo ist auch, im Allgemeinen, der Drang der moraliſchen Nothwendigkeit, wie der phyſiſchen, von weit stärkerer Gewalt, als der Drang nach einer gewiſſen Art von Vergnügen, wenn daſſelbe nur mit Mühe errungen, und durch eine andere oder ähnliche Art erſetzt werden kann. Wie oft wird nicht ein Geſchäft, zu dem wir, im Ganzen genommen, Neigung haben, doch unterlaſſen, weil wir uns dazu nicht ganz geſtimmt fühlen, das gewiſs verrichtet würde, wenn wir es von einer unumgänglichen Nothwendigkeit hielten. Dieſe ist ein ſo mächtiger Sporn, daſs ſie auch da noch Kraft erweckt, wo keine mehr zu ſeyn ſcheint. So wie der Kranke, den im gewöhnlichen Zustande ſeine Schwachheit ans Bette feſſelt, bey Feuersgefahr die erstorben geſchienen Lebensgeister zu einem Grade auferweckt fühlt, der ihm ſeine Rettung möglich macht: eben ſo kann die Nothwendigkeit, das moraliſche Leben zu erhalten, mit einem Nachdrucke wirken, der das möglich macht,

was aus bloſsen Streben nach Vergnügen unmöglich geweſen wäre. Daher gewährt die moraliſche Schwärmerey nicht einmal das, was ſie verſpricht, und zwar um ſo viel weniger, je leichter es iſt, den Genuſs, welchen ſie zur ſittlichen Triebfeder macht, auch ohne That zu erhalten.

Das Gefühl der Selbſtſchätzung worin jener Genuſs zum Theil beſteht, kann auf zweyerley Weiſe erweckt werden: durch das bloſse Bewuſstſeyn der guten Geſinnung, und durch Thaten, die derſelben gemäſs ſind. Iſt zu den letztern keine Gelegenheit und keine phyſiſche Kraft da: ſo beſtimmt die erſtere allerdings den Werth der Perſon ganz allein. So wahr eine ſolche Beurtheilung iſt, ſo muſs doch dabey die angeführte Bedingung nicht vergeſſen werden; und dieſe vergeſſen Perſonen, welche die Tugend nur um des daraus entſpringenden Genuſſes willen ſchätzen, ſehr leicht. Die angenehme Empfindung, die mit der Vorſtellung einer moraliſchen Ordnung der Dinge verbunden iſt,

läſst ſich weit leichter durch die Phantaſie, als durch Thaten erhalten; und bey der Selbstgefälligkeit, zu welcher der Hang im Menſchen ſehr groſs ist, dünkt er ſich oft ſchon deswegen gut, wo nicht gar vollkommen, wenn er nur Gefühl für groſse und edle Thaten hat, in Geſchichten und Reden, Schauſpielen und Gedichten, das Schöne der aufgestellten Charaktere und Handlungen empfindet. Geſetzt ferner, er ſuche ſeine Geſinnung mit der That zu beweiſen: ſo kann dieſs Bestreben, wenn es nicht auf moraliſche Nothwendigkeit, ſondern auf angenehmes Gefühl gegründet wird, doch durch den Genuſs ſelbst, dem er ſich bey einzelnen Handlungen, oder bey dem Gedanken ſeiner ganzen Lebensweiſe überläſst, aufgehalten werden. Wer ſich an der Beſchauung ſeines Selbst weidet, und nur die guten Seiten deſſelben aufſucht, der verliert auch dadurch den Antrieb, der in dem Gefühle der Unvollkommenheit liegt. Und dieſes kann ſchwerlich bey demjenigen Statt finden, welcher nur darauf gewieſen wird, ſich ange-

nehme Empfindungen zu verſchaffen. Iſt die Ausſicht auf dieſe die eigentliche Triebfeder bey ſeinen moraliſchen Handlungen: ſo kann er bey Unterlaſſung derſelben nur den Verluſt der Glückſeligkeit beklagen, der ihm etwa vorſchwebt. Wie leicht ſich nun die Menſchen überhaupt über einen ſolchen Verluſt zu tröſten pflegen, bedarf kaum der Erwähnung; daſs es aber noch überdieſs Grundſatz ſeyn müſſe, ſich darüber zu tröſten, das liegt offenbar in der Natur der vorausgeſetzten Triebfeder zur Tugend. Ein Gut, das man nicht erreicht hat, muſs man zu erſetzen ſuchen; kann man nun dieſs im vorliegenden Falle durch die Erinnerung an vergangene Handlungen, und durch das Wohlgefallen, mit dem man ſeine edle Denkungsart betrachtet: ſo iſt nichts vernünftiger, als dieſes Mittel zu gebrauchen.

Wie ganz anders verfährt derjenige, der ſeine höhere Beſtimmung nicht aus den Augen verliert, und zwar wohl in der Selbſtzufriedenheit eine Art von Genuſs findet,

wenn er seine pflichtmäfsige Denkungsart mit Thaten bewiesen hat, aber dabey nicht vergifst, dafs er sich dem Ziele, das er erreichen soll, nur nähern kann, und bey der Unterlassung jedes Schritts, der ihn demselben hätte näher bringen können, die Augen auf seine Unvollkommenheit richtet, ohne sie mit dem Gedanken der schon gethanen Fortschritte bedecken zu wollen.

Von welcher Seite man also die Gründung der Moral auf Selbstliebe oder Eigenliebe betrachtet, so findet man dabey Steine des Anstofses. Nicht nur ist es unmöglich, aus dem blofsen Streben nach Glückseligkeit je eine allgemeingültige Regel abzuleiten, die von allen Menschen befolgt werden soll, sondern es ist auch nachtheilig, bey den aus der Vernunft hervorgehenden Begriffen von Recht und Unrecht, nicht diejenige Triebfeder zu gebrauchen, welche von den Begriffen selbst erzeugt wird, und in einer mit Demuth verbundenen Selbstschätzung besteht. Ja sogar das Hinweisen auf dem Ge-

nufs, welcher in dem Bewufstſeyn der ſittlichen Geſinnung und des darnach eingerichteten Verhaltens liegt, kann einen ſchädlichen Einfluſs auf die ſittliche Bildung des Menſchen haben. Denn der Sinn für jenen Genuſs ist vor dem Daſeyn eines gewiſſen Grades guter Geſinnung gar nicht möglich, und wird oft eben deswegen nicht geweckt, weil man ihn nicht als ein Product des Sittengeſetzes, ſondern als den Grund deſſelben betrachtet. Hat aber der Menſch den Werth ſeines Daſeyns, und die Hoheit ſeiner Natur einigermaſsen fühlen lernen, und ist ſo einige Empfänglichkeit für die Selbstzufriedenheit entstanden: ſo verwandelt man leicht dieſelbe in Selbstgefälligkeit und Eigendünkel, wenn man die Pflichten nur in Beziehung auf den angenehmen Gemüthszuſtand betrachtet, den die Erfüllung derſelben gewähren kann. Den Menſchen als ein Weſen vorstellen, das bloſs auf die Befriedigung ſeiner ſinnlichen Neigungen, ſie mögen noch ſo fein ſeyn, zu denken habe, heiſst, ihm eine zu niedrige — ihn aber

als ein solches denken, das in der Freyheit von sinnlichen Neigungen seine einzige ächte Glückseligkeit finden könne, heißt, ihm eine zu hohe Stufe anweisen, und ihn durch diese eingebildete Hoheit selbst derjenigen berauben, die er erreichen kann und soll. Die Vernunft führt ihn auf eine Handlungsweise die er über alles setzt, was Vergnügen heißen mag, und die er bey einiger Cultur mit Bewunderung betrachtet, die aber ein Gebot für ihn wird, weil seine Sinnlichkeit nicht mit derselben übereinstimmt. Als solches erfüllt sie ihn daher mit Unlust, und legt ihm einen Zwang an, der nur mit Mühe überwunden werden wird. Nun vermindert sich zwar dieser Zwang, in eben dem Grade, in welchem der Mensch seine Neigungen einschränkt und ordnet. Nicht nur thun die oft überwundenen Begierden nicht mehr eben den Widerstand, den sie Anfangs thaten, sondern sie werden auch mit Verachtung betrachtet, sobald sie von der Art sind, daß sie in einer sittlichen Ordnung der Dinge gar keine Befriedigung erwarten dürfen. Ja, der

Menſch kann es ſo weit bringen, daſs die Erfüllung des Geſetzes die erste Angelegenheit ſeines Lebens wird, und kein Opfer ſo groſs ist, das er nicht der Pflicht darzubringen entſchloſsen ſey. Auch entſpringen aus dem Bewuſstſeyn ſowohl dieſer Geſinnung überhaupt, als der einzelnen Thaten, die von derſelben ausgehen, angenehme Gefühle, die ihn in der That ſehr oft für das ſchadlos halten, was er von andern Freuden zur Behauptung ſeines Hauptzwecks hingeben muſs. Allein ſo beſeligend auch die Selbstzufriedenheit ist, ſo kann ſie doch, ihrer Natur nach, dem Menſchen zu ſeinem vollen Wohlbefinden nicht gnügen. Sie beruht auf einem intellectuellen Grunde, und die Glückſeligkeit auf Befriedigung ſinnlicher Triebe, von welchen ſich der Menſch, ſo lange er lebt, nicht vollkommen frey machen kann — und durch das einzige gedenkbare Mittel, welches die Möglichkeit dieſer Freyheit enthält, durch den Tod, nicht frey machen ſoll. Er ist alſo, in Rückſicht auf das, was zur vollkommenen Zufriedenheit mit ſeinem

Zustande gehört, abhängig, in so fern sowohl seine Wünsche, als die Befriedigung derselben, auf physischen Ursachen beruhen; und bey dieser Abhängigkeit ist es unmöglich zu denken, dass die Forderungen des Sittengesetzes in ihm stets eine solche bereitwillige Ergebenheit finden, die gar keinen Zwang mehr enthält. Die Fehlerhaftigkeit seiner Mitmenschen und die Natur können ihm solche Pflichten auflegen, wobey er als sinnliches Wesen zu sehr leidet, als dass die Selbstzufriedenheit noch als ein überwiegender Genuss angesehen werden könnte; ist er aber so glücklich, dass weder einzelne Menschen, noch die Unvollkommenheit der bürgerlichen Verfassung, noch physische Uibel, ihm Pflichten auflegen, welche die Zufriedenheit mit seinem Zustande stören: so ist dagegen seine Verbindlichkeit, dem mannichfaltigen Elende seiner Mitmenschen abzuhelfen, und ihre Sittlichkeit sowohl als ihre Glückseligkeit zu befördern, von so weitem Umfange, dass er diesen verkennen muss, wenn er wähnt, dass seine sinnlichen Triebe gar kei-

nen Widerstand mehr bey irgend einer verdienstlichen Pflicht thun können.

Bleibt nun dieser Widerstand in jedem, auch dem besten Menschen, möglich, und ist keiner sicher vor schmerzhaften Aufopferungen: so hört das Sittengesetz, nach seinem ganzen Umfange, in diesem Leben auch nicht auf, ein Gebot zu seyn, das einen innern Zwang auflegt, und Unterwerfung fordert. In so fern also der Zwang in der Pflicht, und die Unterwerfung in der Achtung für das Gesetz ausgedrückt wird, hat der Mensch stets dahin zu sehen, dass der Gedanke der Pflicht, und das Gefühl der Achtung seine Handlungen leite. Schmeichelt er sich mit einer freywilligen Gutartigkeit des Gemüths, die weder Sporns noch Zügels bedarf: so wird er nie den Grad der sittlichen Vollkommenheit erreichen, den er erreichen soll. Man kann zwar sagen, das Gefühl der Unlust über die Einschränkung der Sinnlichkeit verwandle sich in die reinste Lust an dem erhabenen Vermö-

gen, mitten in der Sinnenwelt, eine Freyheit von den ihr angemeſſenen Neigungen, als bestimmenden Gründen, zu behaupten; man kann auch in gewiſſer Rückſicht ſagen, die Achtung für das Geſetz gehe in Neigung zu demſelben über. Allein, bedeutet jene Lust nicht ein unthätiges Wohlgefallen, entweder an einer moraliſchen Ordnung der Dinge überhaupt, oder an der Erhabenheit der menſchlichen Natur insbeſondere: ſo hat ſie Grenzen, und ist gerade dann unmöglich, wenn ſie, als grenzenlos gedacht, am gröſsten ſeyn ſollte. Daher bedeutet die Neigung zu dem Geſetze nur den im Ganzen gehobenen Widerstand der ſinnlichen Triebe, und das zur Fertigkeit gewordene Streben, alle Handlungen nach ſittlichen Maximen einzurichten. Soll hingegen unter Liebe zum Geſetze eine ſolche Neigung verſtanden werden, deren Gegenstand jederzeit überwiegende Lust gewährt, wie man in der That bey Liebe und Neigung zu denken gewohnt ist: ſo ſetzt eine ſolche Verwandlung der Achtung in Liebe eine Freyheit

von Bedürfnissen voraus, die der Mensch als sinnliches Wesen, nicht erlangen kann, oder eine Uibereinstimmung dieser Bedürfnisse mit der sittlichen Gesinnung, welche er ohne Einschränkung auf dieser Erde nicht erwarten darf.

Wie also im Anfange des moralischen Lebens Achtung für das Sittengesetz von jedem andern Gefühle unterschieden ist, und eine mit Demuth verbundene Selbstschätzung ausdrückt: so muss sie auch bey aller Annäherung zur Neigung, ihre eigenthümliche Natur behalten, und als die einzige ächte moralische Triebfeder angesehen werden. „Nun lassen sich mit derselben gar wohl so viel Reitze und Annehmlichkeiten des Lebens verbinden, dass auch um dieser willen allein schon die klügste Wahl eines vernünftigen, und über das gröste Wohl des Lebens nachdenkenden Epicuräers sich für das sittliche Wohlverhalten erklären würde, und es kann auch rathsam seyn, diese Aussicht auf einen fröhlichen Genuss des Lebens mit jener ober-

sten, und schon für sich allein hinlänglich bestimmenden Bewegursache zu verbinden; aber nur um den Anlockungen, die das Laster auf der Gegenseite vorzuspiegeln nicht ermangelt, das Gegengewicht zu halten, nicht um hiervon die eigentlich bewegende Kraft, auch nicht dem mindesten Theile nach, zu setzen, wenn von Pflicht die Rede ist. Denn das würde so viel seyn, als die moralische Gesinnung in ihrer Quelle verunreinigen zu wollen. Die Ehrwürdigkeit der Pflicht hat nichts mit Lebensgenuss zu schaffen; sie hat ihr eigenthümliches Gesetz, auch ihr eigenthümliches Gericht, und wenn man auch beyde noch so sehr zusammenschütteln wollte, um sie vermischt gleichsam als Arzneymittel der kranken Seele zuzureichen: so scheiden sie sich doch alsbald von selbst, und, thun sie es nicht, so wirkt das erste gar nicht, wenn aber auch das physische Le-

ben dabey einige Kraft gewönne, ſo würde doch das moraliſche ohne Rettung dahin ſchwinden. *)“

*) Kants Critik der practiſchen Vernunft, S. 158.

Von dem, auf Moralität gegründeten Glauben an Gott und Unsterblichkeit.

In allen Grundsätzen, die je über das Wesen der Sittlichkeit aufgestellt worden sind, hat man Rücksicht auf die Glückseligkeit genommen. Epicur legte das Streben nach derselben allen Maximen zum Grunde, die der Mensch in seinen Handlungen zu befolgen habe, und setzte das Wesen der Tugend in das Bewusstseyn solcher Verhaltungsregeln, welche die möglich gröfste Summe angenehmer Empfindungen gewähren. Die Stoiker schlossen zwar von den sittlichen Bestimmungsgründen alles, was zur Sinnlichkeit gerechnet wird, aus, drangen auf die Befolgung der Vorschriften der Vernunft, und setzten das Wesen der Tugend in das Bewusstseyn über die Sinnlichkeit erhaben zu seyn, konnten aber doch so wenig sich von dem natürlichen

Streben nach angenehmen Empfindungen losmachen, daſs ſie die Tugend als die Quelle der Glückſeligkeit vorſtellten. Eben ſo iſt dieſe bey allen andern Grundſätzen der Sittlichkeit in Betrachtung gezogen worden, und wird immer in Betrachtung gezogen werden müſſen, ſo lange der Menſch nicht aufhört ein bedürftiges Weſen zu ſeyn. Nun iſt aber gezeigt worden, daſs das Streben nach Glückſeligkeit gar keine ſittlichen Maximen gründe, und daſs das Bewuſstſeyn ſolche zu befolgen, nicht die Glückſeligkeit gewähre, deren der Menſch bedürftig iſt. Denn bey dieſer kommt es auf die Befriedigung ſeiner ſinnlichen Triebe an, welche ſo wenig aus der Befolgung des Sittengeſetzes an ſich flieſst, daſs nicht nur manche einzelne Pflicht Verluſt für die Glückſeligkeit verurſachet, ſondern auch das Ganze des gegenwärtigen Lebens gerade deswegen für den Menſchen voll Elend ſeyn kann, weil er ſeine Pflicht nicht verletzen will.

Dieſs ſtimmt mit den gemeinen Urtheilen ſo ſehr überein, daſs man faſt nur dieſen zu

folgen braucht, um das Wesentliche der eigentlich moralischen Grundsätze, und die Wirkung derselben auf das menschliche Gemüth zu finden. Sittliche Güte, ohne alle Rücksicht auf angenehme Empfindungen, ist nach diesen Urtheilen das Höchste, wornach der Mensch streben soll, und Glückseligkeit nicht die nothwendige Folge derselben. Allein es findet doch, nach der gewöhnlichen Art, diese beyden Hauptzwecke aller menschlichen Bemühung zu betrachten, zwischen denselben eine gewisse, nicht wirkliche, aber von der Vernunft im Ideal aufgedrungene Verbindung Statt. So wie die Pflicht auf Gesetzen beruht, die nicht wirklich befolgt werden, sondern befolgt werden sollten; so wird auch die Glückseligkeit nicht als eine Folge der Tugend angesehen, die wirklich daraus entspringt, sondern die daraus entspringen sollte. Dieß heißt mit andern Worten: der Tugendhafte erreicht zwar nicht immer die Glückseligkeit, er ist aber derselben würdig, und würde sie stets erreichen,

wenn die Natur mit dem Willen vernünftiger Wesen in Einstimmung wäre.

Die Würdigkeit glückselig zu seyn, ist eine Vorstellung, die sich mit dem Sittengesetze zugleich aufdringt, und nach der jeder eben so unfehlbar seine Handlungen einrichtet, als nach dem Sittengesetze selbst, wenn seine Neigungen ihn nicht daran hindern. Aus der Nichtbefolgung dieser Idee kann eben so gut Reue und Beschämung entspringen, als aus der Verletzung jeder andern Vorschrift der Vernunft. Daher die Vorhaltung, dass bey Vertheilung von Wohlthaten nicht auf die Würdigkeit der Personen Rücksicht genommen worden sey, fast stets als ein beleidigender Vorwurf angesehen wird. Und denkt man bey dieser Würdigkeit oft die Geschicklichkeit: so denkt man doch auch eben so oft den moralischen Charakter, der entweder bey gleichen Fähigkeiten den Ausschlag geben, oder wo es auf diese nicht ankommt, allein entscheiden soll.

Woher dieſe Art zu urtheilen komme, iſt zum Theil aus allen vorhergehenden Betrachtungen klar. Denkt man den Unmoraliſchen der Glückſeligkeit unwürdig, ſieht man Unfälle, die ihn treffen, mit Gleichgültigkeit, und, was ihm Gutes widerfährt, eben nicht mit ſonderlichem Wohlgefallen, oder gar mit Misfallen an: ſo flieſst dieſe Anſicht unmittelbar aus dem Gedanken, daſs der Uibertreter des Geſetzes Strafe verdiene; denn Strafe und Glückſeligkeit ſchlieſsen einander aus. Maſst ſich bey einer ſolchen Anſicht der Menſch oft mehr an, als er ſich anmaſsen ſollte: ſo beſteht dieſs nicht darin, daſs er den Unmoraliſchen nicht glücklich wünſcht, ſondern darin, daſs er zu entſcheidend über die Moralität des Charakters abſpricht. Denn nicht nur in Beziehung auf Andere, ſondern auch in Beziehung auf ſich ſelbſt erkennt es der Menſch an, daſs eine gewiſſe Strafe, womit Uibelthaten belegt werden, gerecht ſey; und ſo gefällig er gewöhnlich gegen ſich ſelbſt iſt: ſo kann er ſich doch bey einer Vergleichung zwiſchen ſeinem äuſsern und in-

nern Zustande, nicht immer des Ausspruchs enthalten, dass er die Vortheile des letztern nicht verdiene. Wenn es also bey Vertheilung von Gütern nur auf die Wahl zwischen sittlich- und unsittlichgesinnten Menschen ankommt: so folgt unmittelbar aus der Strafwürdigkeit des Einen, dass der Vorzug dem Andern zuzuerkennen sey. Ob aber der gute Mensch, an sich und ohne Vergleichung, der Glückseligkeit würdig sey, oder, mit andern Worten, ein Recht darauf habe, ob diese Würdigkeit ein Erzeugniss der Vernunft, oder der blossen Selbstliebe sey, das sind Fragen, die eine Betrachtung verdienen.

Es ist nicht zu läugnen, dass die Würdigkeit glückselig zu seyn, aus dem blossen Gedanken der Unwürdigkeit entstanden seyn könnte. Denn der menschliche Geist ist so beschaffen, dass er oft das, was er in einer gewissen Beziehung, als nothwendig erkennt, auch an sich für nothwendig ansieht. Es ist auch nicht zu läugnen,

dafs die Selbstliebe zu vielen Urtheilen verleitet, die bey einer nähern Betrachtung gar keine Haltbarkeit haben. Auf seine Wünsche gründet der Mensch so manche Chimäre, die, bey einer nähern Beleuchtung, vor der Vernunft als das erscheint, was sie ist. Aber die Idee der absoluten Würdigkeit glückselig zu seyn ist mit dem Sittengesetze selbst unzertrennlich verbunden, wie sich leicht zeigen läfst.

Denken wir uns eine Ordnung der Dinge, wie sie von uns, als vernünftigen Wesen, gebilligt werden könnte: so würden in derselben entweder gar keine sinnlichen Triebe, oder zu irgend einem Zwecke da seyn. Dieser Zweck könnte freylich aufser den Wesen liegen, denen sie verliehen worden wären, in so fern diese Wesen blofs als Mittel gebraucht würden. Da aber das Sittengesetz verbietet, den Menschen als ein blofses Mittel zu betrachten, so führt es auch unausbleiblich zu dem Gedanken, dafs der Zweck seiner sinnlichen Natur sich auf ihn selbst, zum Theil wenigstens, beziehe.

Dieſer Zweck kann als doppelt gedacht werden: er iſt entweder an ſich gut, oder wieder nur als Mittel zu einem höhern Zwecke anzuſehen. In der letztern Rückſicht können die ſinnlichen Triebe des Menſchen allerdings als Beförderungsmittel zu Erreichung ſeiner höhern Bestimmung, betrachtet werden, indem ſie den Stoff liefern, an welchem ſich ſeine vernünftige Natur äuſsern und entwickeln kann. Auch iſt in der That manches Leiden, das dem Menſchen widerfährt, als ein ſolches Beförderungsmittel anzuſehen. Allein, da ihm, als einem ſinnlichvernünftigen Weſen, die Zufriedenheit mit ſeinem innern Zustande nicht gnügen kann: ſo fordert die practiſche Vernunft für ihn, wenn er das Sittengeſetz erfüllt, die Glückſeligkeit aus eben dem Grunde, aus welchem ſie auf Erfüllung deſſelben dringt. Denn ein Weſen als elend, und doch als Zweck an ſich betrachten, iſt ein offenbarer Widerſpruch, wenn dieſes Weſen ſich nicht ſelbst um die Würde bringt, zu der es von der Vernunft

erhoben wird. Die Befolgung des von ihr ausgehenden Gesetzes ist also die unnachläfsliche, aber auch einzige Bedingung, unter welcher der Mensch, als Zweck an sich, Anspruch auf Glückseligkeit hat; und folglich kann die Tugend als die Würdigkeit glückselig zu seyn vorgestellt werden. Denn eines Guts würdig seyn, und es verdienen ist Eins; ein Gut aber verdienen heifst nichts anders, als die Bedingung erfüllen, unter der es zu Theil werden soll.

Die auf solche Weise von der Vernunft aufgedrungene Verbindung zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit, führt auf den Begriff des vollständigen Guts, *) das die

*) Man nennt es auch das höchste Gut; bey welcher Benennung aber nicht zu vergessen ist, dafs es, um vollendet zu seyn, Tugend und Glückseligkeit begreift, jene als die oberste Bedingung alles Werths, und diese als die nothwendige Folge derselben. Darin eben bestand der Irrthum der Epicuräer und der Stoiker, dafs die ersten die Glückseligkeit allein, und die letztern die Tugend allein zum ganzen höchsten Gute machten.

zwey Hauptzwecke des Menſchen, als Elemente, begreift, und der Gegenstand ist, welchen der Menſch, als ſinnlichvernünftiges Weſen, für ſich und für Andere, wollen und wünſchen muſs und befördern ſoll. Nun leben wir aber in einer Welt, wo bey der strengsten Erfüllung der Bedingung, unter welcher die Glückſeligkeit zu Theil werden ſoll, dieſelbe doch verfehlt werden, und wo ſelbst das, was aus ſittlichen Grundſätzen zum Besten Anderer gethan wird, zu ihren Verderben ausſchlagen kann. Bey der Glückſeligkeit kommt alles auf den Erfolg an, welcher ſich in der Sinnenwelt gar nicht nach den moraliſchen Geſinnungen richtet, ſondern nach der Kenntniſs der Naturgeſetze, und nach dem phyſiſchen Vermögen dieſelben zu gewiſſen Abſichten zu gebrauchen. Dieſe Kenntniſs und dieſes Vermögen aber werden nicht nur vielen Menſchen, ohne ihr Verſchulden, in einem ſehr geringen Grade zu Theil, ſondern ſie ſind auch für Alle ſo eingeſchränkt, daſs keiner des ſichern Erfolgs ſeiner Bemühung um eigne

und fremde Glückſeligkeit gewiſs ſeyn kann. In ſo fern alſo, nach dem Urtheile der practiſchen Vernunft, die Glückſeligkeit als eine nothwendige Folge der Tugend anzuſehen ist, und doch mit derſelben auf dieſer Erde in keinem nothwendigen Zuſammenhange steht: ſo ist zu fürchten, daſs das vollständige Gut als mit ſich ſelbst streitend, und folglich als unmöglich betrachtet werde.

Ist der Menſch Zweck an ſich, kann man ſagen, ſo folgt freylich, daſs er nur ſolche Regeln, die mit ſeinem Willen allgemeine Geſetze werden können, beobachten, und, ſelbst in Beziehung auf Andere, die Sittlichkeit ihrem äuſsern Wohle vorziehen ſoll; es folgt aber auch, daſs er, wenn er die Gebote der Pflicht erfüllt, Anſpruch auf Glückſeligkeit habe. Findet ſich nun zwiſchen der Wirklichkeit derſelben, und der Würdigkeit dazu, kein Zuſammenhang in der Erfahrung, ja, muſs man zugeben, daſs bey der Verſchiedenheit der Quellen, woraus die Glückſeligkeit und das ſittliche

Betragen fliefst, jene um dieſes willen, nach dem bloſsen Naturgange, gar nicht zu erwarten ist: ſo zeigt die Unmöglichkeit des einen Bestandtheils des höchsten Guts, die Nichtigkeit des Grundes, auf welchem es beruht, und mit dieſem fällt auch das moraliſche Geſetz ſelbst.*)

*) Man hat neuerlich Herrn Kant eine Unbestimmtheit des Ausdrucks darin vorgeworfen, daſs er die Beförderung des vollständigen Guts als ein Gebot darstelle, da dieſes Gebot doch eigentlich nur auf einen Bestandtheil deſſelben ſich beziehe. Dieſer Vorwurf ſcheint ganz wegzufallen, wenn man bedenkt, daſs das Gebot zwar unmittelbar nur auf das geht, was wir ſelbst leisten können, mittelbar aber auch auf das, was daraus folgt. In einer nach moraliſchen Geſetzen gedachten Welt würde Tugend und Glückſeligkeit als Urſache und Wirkung anzuſehen ſeyn. Ein Gebot, das auf die erste ſich bezieht, geht mittelbar auch auf das, was darauf folgt, indem ſie beyde zuſammen eigentlich nur einen Gegenstand ausmachen. Man kann alſo mit Recht ſagen, daſs die Beförderung des vollständigen Guts ein Gebot ſey. Dieſe Anſicht geht nothwendig aus der practiſchen Vernunft hervor, da der Grund der ſitt-

So ist die Vernunft mit sich selbst im Streite; und könnte derselbe auf keine Weise gehoben werden, so würde die Sittlichkeit allerdings Gefahr laufen für Chimäre zu gelten. Denn mit der Vernunft verträgt sich in der That der Gedanke, dass ein Wesen, welches der Glückseligkeit bedürftig und würdig ist, derselben doch nicht theilhaftig werde, eben so wenig, als dass ein vernünftiges Wesen seiner höhern Natur nicht achte, und nur nach dem frage, was seiner niedrigern angenehm ist.*) Es muss also gezeigt wer-

lichen Maximen eben derselbe ist, auf welchem auch das Recht auf Glückseligkeit beruht, und folglich, wenn dieser Grund in einer Beziehung für nichtig gehalten wird, er auch in der andern sinken muss. Drückt man das Gebot der Sittlichkeit so aus: behaupte die Würde der Menschheit, so sieht man, dass das Gebot beyde Bestandtheile des vollständigen Guts enthält. Denn in der Würde liegt eben sowohl das, was der Mensch leisten soll, als das, was ihm gebührt.

*) Auch denke man nicht, dass dieser Einwurf etwa nur erkünstelt sey. Man findet ihn täglich, wenn gleich in etwas anderer Ge-

den, dafs jener Widerstreit nur unter einer gewiſſen Vorausſetzung, aber nicht ſchlechterdings Statt finde.

Wir haben ſchon einen ähnlichen Widerſtreit gehoben. Er fand ſich zwiſchen dem Gedanken von der Naturnothwendigkeit, und dem von der Freyheit des

ſtalt. Wie oft heiſst es nicht: ſolche Geſinnungen paſſen nicht für dieſe Welt; wer zu gewiſſenhaft ist, kommt ſchlecht darin fort; was ſich andere gegen uns erlauben, das kann man ſich auch gegen ſie erlauben u. ſ. w. Es heiſst ferner nicht ſelten, wenn von Einrichtungen die Rede ist, welche die practiſche Vernunft als nothwendig darſtellt: das ist Ideal — gleichſam als ob die ſittliche Vollkommenheit nicht ein Ideal wäre, dem wir nachzuſtreben verbunden ſind. — Wer übrigens in unzähligen Fällen ſeine Urtheile auf die, nach der Vernunft, nothwendige Verbindung der Tugend und Glückſeligkeit gründet, und doch geneigt ist darüber zu lächeln, daſs der Menſch als Selbstzweck vorgeſtellt werde, der überlege, ob in ſeinen Urtheilen nicht ein offenbarer Widerſpruch ſey. Wie könnte er den Tugendhaften der Glückſeligkeit würdig erklären, wenn er ihn nicht als Selbstzweck betrachtete?

Willens. So widerſprechend dieſe beyden Vorſtellungen ſcheinen: ſo konnte doch gezeigt werden, daſs der Widerſpruch verſchwinde, wenn man ein und ebendaſſelbe Weſen in doppelter Rückſicht, als ſinnlich und überſinnlich betrachte. So wie uns nun das Sittengeſetz ſelbſt zu dieſer doppelten Anſicht nöthigte: ſo berechtiget es uns bey dem vorliegenden Widerſtreite zu einer ähnlichen. Daſs Tugendgeſinnung Glückſeligkeit hervorbringe, iſt nur in ſo fern unmöglich, als man die Verknüpfung von Urſache und Wirkung nach der Naturnothwendigkeit, als die einzige mögliche Art von urſachlicher Verbindung annimmt. Dieſe Annahme kann aber ſchlechterdings mit nichts bewieſen werden. Im Gegentheile weist uns das Sittengeſetz auf eine von der Sinnenwelt ganz verſchiedne Ordnung der Dinge, in der wir unſer Daſeyn als Intelligenz, und unſere Wirkungsart als frey von allen ſinnlichen Beſtimmungsgründen zu denken befugt, ja verbunden ſind, ob wir uns gleich in der Sinnenwelt befinden, und nach dem, was wir

von derſelben zu erkennen vermögen, von Urſachen abhängen, die nicht in unſerer Gewalt ſind. So wie alſo die Verknüpfung aller Dinge nach Naturgeſetzen, auf keine Weiſe die Nichtigkeit des Sittengeſetzes darthun kann, ſondern dieſes im Gegentheile auf die Unzulänglichkeit jener Verknüpfung zur Erklärung deſſen, was in dem Menſchen iſt, hinweiſt, und auf den Glauben an die Cauſalität durch Freyheit führt: eben ſo kann auch die Verknüpfung der Dinge nach Naturgeſetzen nicht die Unmöglichkeit der Verbindung zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit beweiſen; ſondern dieſe, von der practiſchen Vernunft aufgeſtellte Verbindung führt im Gegentheile auf den Glauben an die Bedingungen, unter welchen ſie als wirklich gedacht werden kann. Anſtatt zu ſagen: Alles geht nach Naturgeſetzen, folglich giebt es weder Freyheit, noch eine Verbindung zwiſchen dem Gebrauche derſelben und den Folgen davon, muſs man vielmehr die Sache umkehren, und ſagen: die Freyheit und die Folgen des Gebrauchs derſelben ſind von unſerm

Weſen unzertrennliche Ideen, folglich iſt die Naturnothwendigkeit nicht die einzige Art, nach welcher unſere Exiſtenz zu betrachten iſt.

Iſt alſo das Sittengeſetz eine unläugbare Thatſache der Vernunft; weiſt daſſelbe auf die Würde der Menſchheit hin, und durch dieſe auf die nothwendige Verbindung der Tugend nnd Glückſeligkeit; hat der Menſch gerechte Anſprüche auf die eine, wenn er die andere übt, und kann er doch die Erfüllung dieſer Anſprüche nach der Naturordnung nicht erwarten: ſo iſt er befugt, in ſeinen Wünſchen nicht weniger als in ſeinen Pflichten, zum Uiberſinnlichen ſeine Zuflucht zu nehmen, um die Möglichkeit zu denken, daſs die Weſen, welche von der Vernunft als der Glückſeligkeit würdig und bedürftig vorgeſtellt werden, dieſelbe auch erreichen. Und dieſe Möglichkeit findet nur Statt, wenn das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit der Seele angenommen wird. So führet die Moral zur Religion, und hebt dadurch den Widerſtreit, in welchem, ohne

jenen Glauben, die Vernunft mit sich selbst seyn würde.

Eine Schwierigkeit, die sich bey der, nach der Vernunft nothwendigen Verbindung zwischen Tugend und Glückseligkeit findet, konnte bey der Ableitung des vollständigen Guts aus dem Grunde des Sittengesetzes übergangen werden, verdient aber hier eine Betrachtung. Man kann nämlich sagen, das Sittengesetz verlange eine Heiligkeit des Willens, die keinem Menschen erreichbar sey; so sehr er auch nach Vollkommenheit streben möge, so werde er doch theils in den Handlungen selbst, theils in den Beweggründen dazu sich mannichfaltige Fehler und Unlauterkeiten vorzuwerfen haben; seine Neigungen behalten oft die Oberhand über seine bessre Einsicht, oder werden wenigstens da zu Hülfe gerufen, wo der Gedanke der Pflicht allein seinen Willen bestimmen sollte; ja, je besser der Mensch werde, destomehr fühle er seine Schwachheit. Wenn es also auch wahr sey, dass Tugend der Glückseligkeit würdig

mache, so könne denn doch nur eine solche Tugend verstanden werden, die sich rein von Mängeln wisse; und da diese dem Menschen nicht möglich sey, so falle auch der Anspruch auf Glückseligkeit weg. Dieser Einwurf hat allerdings seinen Grund. Nach der Strenge der Vernunft kann nicht eher ein Recht auf Glückseligkeit gedacht werden, als bis die Bedingung, unter der sie eintreten soll, vollkommen erfüllt ist; und da wohl kein Mensch wagen wird, sich der Heiligkeit des Willens zu rühmen: so kann er auch noch kein unbestreitbares Recht auf Glückseligkeit aufweisen. Allein, eben das Gebot vollkommen zu seyn, bey der Unmöglichkeit es auf dieser Erde zu werden, eröffnet uns die erste Aussicht zur Fortdauer nach dem Tode. So wie der Glaube an die Freyheit eine nothwendige Folge von der Annahme des Sittengesetzes ist, weil dieses ohne jene eine leere, unausführbare Idee seyn würde: so ist auch zur Realisirung der ganzen Forderung des Gesetzes der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele nothwendig, nur

mit dem Unterſchiede, daſs jener den Anfang des ſittlichen Lebens, und dieſer den Fortgang deſſelben begründet. Denn ist dem Menſchen, und überhaupt jedem ſinnlich-vernünftigen Weſen, ſo wie wir es denken müſſen, die vollkommene Uibereinstimmung ſeiner Geſinnungen und Handlungen nur stufenweiſe möglich, und wird ſie doch gefordert: ſo muſs auch die Bedingung, unter der die Erfüllung des Gebots allein gedenkbar ist, angenommen worden, und dieſe Bedingung ist die ins Unendliche fortdauernde Existenz und Perſönlichkeit der ſinnlichvernünftigen Weſen.

Ie strenger, d. h. je richtiger man daher die Sittlichkeit und die daraus flieſsenden Anſprüche auf Glückſeligkeit beurtheilt, desto dringender wird das Bedürfniſs, um die Vernunft mit ſich ſelbst einig zu machen, eine Fortdauer des Menſchen nach dem Tode anzunehmen. In ihr allein liegt die Möglichkeit, die Bedingung vollkommen zu erfüllen, unter der er der Glückſeligkeit würdig ist. — Nimmt man die Erfüllung der Be-

dingung, unter der ſie zu Theil werden ſoll, nicht ſo ſtrenge; ſagt man, es könne von den Menſchen nicht eine Heiligkeit des Willens verlangt werden, zu der ihn ſeine ſinnliche Natur unfähig mache; das thätige Beſtreben, ſeine Geſinnungen immer reiner, und ſeine Handlungen immer geſetzmäſsiger zu machen, kurz, menſchliche Tugend müſſe auch für den Menſchen hinreichend gedacht werden: ſo kann dieſe Anſicht mit der vorhergehenden auf gewiſſe Weiſe vereiniget werden. Zwar iſt es eine verwerfliche Selbſtgefälligkeit, wenn man ſich das Sittengeſetz als nachſichtig denkt, und in dieſer Nachſicht eine Entſchuldigung für die Fehler findet, die man nicht ablegen will. Denn wird einmal eine ſolche Nachſicht angenommen, ſo giebt es gar keine Grenzen, in denen ſie eingeſchloſſen werden kann. Der böſe Menſch findet ſich eben ſo berechtigt, für ſeine Unthaten, in dem Schmerze, den ihm die Unterlaſſung derſelben verurſachen würde, ein unüberſteigliches Hinderniſs zu denken, als der beſſergeſinnte in dem Schmerze, den

die uneingeſchränkte Unterwerfung unausbleiblich nach ſich zieht; und ſo würde das Geſetz ſelbst, als ſolches, aufgehoben werden. Allein, verſteht man unter menſchlicher Tugend eine unbegrenzte Achtung für das Sittengeſetz, und ein thätiges Streben, demſelben immer gemäſser zu handeln: ſo wird allerdings eine ſolche Tugend mit Recht als der Glückſeligkeit würdig gedacht. Denn da die Sittlichkeit in der Geſinnung beſteht, und dieſelbe als vollendet angeſehen wird, wenn ſie eine uneingeſchränkte Unterwerfung unter das Geſetz ausdrückt: ſo erfüllt ſie auch vollkommen die Bedingung, unter welcher Glückſeligkeit Statt finden ſoll. Der Widerſtreit dieſes Urtheils mit dem vorhergehenden iſt nur anſcheinend, nicht wirklich, da beyde aus verſchiedenen Anſichten des Menſchen entſpringen. Nach der einen wird er als bedürftiges Weſen für unfähig erklärt, in irgend einem Zeitpuncte ſeiner Exiſtenz Heiligkeit des Willens wirklich zu beſitzen, und dem Geſetze, ohne alle Abweichung, gemäſs zu handeln; nach der

andern Anſicht wird ihm dieſe Heiligkeit in ſo fern zugeſchrieben, als der Grund zur möglichen Erreichung derſelben in der ſittlichen Geſinnung liegt, und das Ziel, welches nur in der Unendlichkeit erreichbar iſt, als ſchon erreicht gedacht wird. Dieſe zweyte Anſicht iſt auch nothwendig mit dem Gedanken der Freyheit verbunden. Denn die Geſinnung als ein Product derſelben, und die daher entſtehende Zurechnung ſteht gar nicht unter Zeitbedingungen, wie in dem Capitel von der Freyheit gezeigt worden iſt. *)

Aus den beyden Urtheilen: der Menſch kann die Bedingung nicht vollkommen erfüllen, unter der ſeine Anſprüche auf Glückſeligkeit gerecht ſind, und, der gute Menſch erfüllt dieſe Bedingung, entſteht ein drittes Urtheil, in welchem beyde durch gegenſeitige Einſchränkung vereinigt werden. In ſo fern nämlich die ſittliche Geſinnung überhaupt als die Würdigkeit glückſelig zu ſeyn ge-

*) Erſter Theil, S. 283.

dacht wird, und doch dieſe Würdigkeit für den Menſchen, als Sinnenweſen, das Zeitbedingungen unterworfen ist, Grade hat: ſo fordert die Vernunft einen dem innern Zustande des Menſchen angemeſſenen äuſsern Zustand. Und dieſe Forderung ist um ſo nothwendiger, da ohne dieſelbe für endliche Weſen gar keine Würdigkeit glückſelig zu ſeyn gedacht werden könnte. Denn ſollte dieſe erst dann eintreten, wenn die Heiligkeit des Willens wirklich erreicht wäre: ſo würde ſie nur in der Unendlichkeit und folglich gar nicht Statt finden können, welches der Vernunft widerſpricht.

Finden wir nun endlich zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit nicht immer ein angemeſſenes Verhältniſs auf dieſer Erde; ist es uns unmöglich den Elenden zugleich stets für lasterhaft zu erklären; können wir uns im Gegentheile des Gedankens nicht erwehren, daſs in dem gegenwärtigen Leben die Glückſeligkeit bey aller Würdigkeit dazu, ja ſogar um der guten Geſinnung

willen, oft verloren gehe: ſo dringt uns die Vernunft auch den Gedanken auf, daſs unſere Exiſtenz nicht auf das gegenwärtige Leben eingeſchränkt, ſondern nur eine Vorbereitung auf ein künftiges ſey. Zu dem Glauben an die Unſterblichkeit der Seele führt uns alſo, theils das Gebot ſelbſt, nach der Heiligkeit zu ſtreben, theils der von demſelben unzertrennbare Gedanke, daſs der Menſch, als Zweck an ſich, früh oder ſpät, die Glückſeligkeit erreichen müſſe, deren er würdig und bedürftig iſt.

Durch die Fortdauer nach dem Tode wird der Menſch auf doppelte Weiſe in den Stand geſetzt, zur Erreichung ſeines ganzen Zwecks mitzuwirken. Es iſt ihm unter dieſer Vorausſetzung möglich, die Bedingung zu erfüllen, unter der nach der Vernunft die Glückſeligkeit zu Theil werden ſoll, und ſelbſt unmittelbar zu ſeinem Wohle beyzutragen. So wie ſchon hier auf Erden das Bewuſstſeyn, ſich nicht nach ſinnlichen Bewegungsgründen, ſondern nach allgemeinen Geſetzen zu beſtimmen, eine Art von Genuſs erzeugt: ſo kann

man annehmen, dafs bey einer immer mehr wachfenden Freyheit von finnlichen Neigungen die Zufriedenheit mit feinem Zuftande immer vollkommner feyn, und fich immer mehr der Seligkeit, unter der man eine gänzliche Unabhängigkeit von Neigungen und Bedürfniffen denkt, nähern werde. Auch kann der Gewinn, der auf diefe Art aus den Fortfchritten zur moralifchen Vollkommenheit entfteht, als fehr grofs vorgeftellt werden. Allein, fo wenig er auf diefer Erde hinreichend ift, fo wenig kann er es eher feyn, als bis der Menfch gleichfam feine ganze Natur verändert, und feine Endlichkeit abgelegt hat. So lange ihm diefe bleibt, haben wir gar keine Vorftellung davon, dafs er frey von Bedürfniffen feyn könne; und da die Befriedigung von diefen, in dem gegenwärtigen Leben, nicht von felbft mit dem moralifchen Gefetze übereinftimmt: fo könnte auch in einem künftigen eine ähnliche Difharmonie Statt finden. Um alfo die Möglichkeit zu denken, dafs der Menfch feinen ganzen Zweck erreiche, ift die Vorausfetzung der Fortdauer

nach dem Tode an sich nicht hinreichend. Ist sie blos eine Folge der blinden Natur, so liegt darin für den Menschen so wenig Hoffnung, das vollständige Gut, das die Vernunft ihm zum Gegenstande seines Strebens macht, wirklich werden zu sehen, dass der Unglückliche eher Vernichtung als Unsterblichkeit wünschen müsste. Denn welchen Grund kann er haben, zu glauben, dass in einem künftigen Zustande ihn nicht ein eben solches Loos treffe, wie ihn hier traf? Hat die Natur ihn hier elend gemacht, kann sie ihn einst nicht noch elender machen? Kann ihn die Natur nicht in eine Lage versetzen, wo die Selbstzufriedenheit noch weniger zum Genusse gerechnet werden kann, als in der gegenwärtigen Verbindung der Dinge? Und selbst derjenige, der sich in diesem Leben wohl verhalten und wohl befunden hat, kann einen, seiner sittlichen Beschaffenheit angemessenen Zustand gar nicht erwarten, wenn er das Schicksal so vieler, eben so guten, vielleicht noch bessern Mitmenschen bemerkt, und daraus einen Schluss für sich selbst zieht. Soll

alſo der Menſch hoffen können, daſs im Ganzen ſeiner Exiſtenz ſein ganzer Zweck erreicht werde, und daſs die Natur nicht die Glückſeligkeit zerſtöre, worauf er durch ſeine ſittliche Beſchaffenheit Anſpruch hat: ſo bedarf er des Glaubens an ein Weſen, welches, als der Urheber und der Herr der Natur, dieſelbe mit den moraliſchen Geſinnungen einſtimmig mache.

Die oberſte Urſache der Natur ſoll unſer Unvermögen zur Erreichung des vollſtändigen Guts ergänzen, Vermittler zwiſchen Natur und Freyheit, zwiſchen Glückſeligkeit und Tugend ſeyn. Um das Eine thun, und das Andere ſeyn zu können, muſs dieſes Weſen nicht nur allmächtig, ſondern auch der Vorſtellung von Geſetzen, und der Handlung nach derſelben fähig gedacht werden. Denn wie könnte es den Grund der Uibereinſtimmung zwiſchen ſittlichen Geſinnungen und den angemeſſenen Wirkungen der Natur enthalten, wenn es nicht dieſe Geſinnungen nach dem Geſetze, auf welchem dieſelben beruhen, zu

richten, und nach der Vorstellung von Gesetzen zu handeln vermöchte. Nun nennen wir aber das Vermögen Vorstellungen von Gesetzen zu haben, Verstand; und das Vermögen nach denselben zu handeln, den Willen. Es ist also die oberste Ursache der Natur, in so fern sie zur Hervorbringung des höchsten Guts vorausgesetzt werden muss; ein Wesen, das durch Verstand und Willen der Urheber der Natur ist. *) Bedenken wir nun ferner, dass es heilig seyn muss, um nie in Versuchung zu gerathen, von dem Gesetze abzuweichen, — allwissend, um das Innerste der Gesinnung zu erkennen, — allweise, um die Menschen in die Zustände zu versetzen, die ihrem Verhalten angemessen sind; und dass aus den angeführten Eigenschaften Allgenugsamkeit, Allgüte und unwandelbare Gerechtigkeit folgen: so sehen wir, dass, in mo-

*) In so fern das höchste Gut, wornach der Mensch streben soll, nur durch die vermittelnde Gottheit möglich ist, wird es als abgeleitet; und die Gottheit selbst als das ursprüngliche höchste Gut betrachtet.

ralischer Absicht, die oberste Ursache der Welt als das allervollkommenste Wesen gedacht werden muss.

Auf diese Weise geht der Glaube an das Daseyn Gottes, als eines Wesens, das alle mögliche Vollkommenheiten besitzt, nicht weniger als der an die Unsterblichkeit der Seele aus der moralischen Natur des Menschen hervor. Will man die Gründe, auf denen er beruht, entkräften, so geht dies nur auf eine dreyfache Weise an. Entweder es muss gezeigt werden, dass es gar kein Sittengesetz gebe, oder, dass dasselbe, seinem Grunde nach, nicht auf die Verbindung der Tugend und Glückseligkeit weise, oder endlich, dass diese Verbindung unter andern, als den angegebenen Bedingungen, möglich sey. So lange die Wahrheit von den entgegenstehenden Behauptungen unbezweifelt gewiss bleibt, ist es moralisch nothwendig, die Unsterblichkeit der Seele und das Daseyn Gottes anzunehmen. *)

*) Diese Annahme kann ein reiner Vernunftglaube heissen, da der Grund, auf

Wäre das Sittengesetz auch nicht dem Menschen selbst, sondern Wesen anderer Art gegeben: so würde er, bey einiger Cultur, von der Vernunft gedrungen werden, die Bedingungen aufzusuchen, unter denen theils das, was das Sittengesetz unmittelbar fordert, theils das, was aus der Beobachtung desselben folgt, wirklich werden könne. — Auf der einen Seite die Heiligkeit des Willens, als den Gegenstand eines Gebots, und auf der andern die Erfüllung desselben als unmöglich betrachten; auf der einen Seite die Unterwerfung unter das Gesetz als die einzige Bedingung der Glückseligkeit, und auf der andern diese als unerreichbar denken, sind zu harte Widersprüche, als dass der nachdenkende Mensch sie nicht zu vereinigen suchen sollte, wenn er auch gar nicht auf sich selbst Rücksicht nähme. Da aber ihm selbst jenes Gebot gegeben ist; so

dem er beruht, in der practischen Vernunft liegt, und die Annehmung einer höchsten Intelligenz das Geschäft der theoretischen Vernunft ist.

wird das Vernunftbedürfniſs zu der Vereinigung ſeiner unabwendbaren Gedanken noch dringender. Er ſelbst ſoll nach der Heiligkeit des Willens streben, und ſich jeden Genuſs, welcher mit derſelben nicht bestehen kann, ohne Einſchränkung verſagen. Unterwirft er ſich nun dieſem Gebote, um der innern Verachtung zu entgehen: ſo kann er es doch nicht als zwecklos und als mit ſich ſelbst ſtreitend anſehen. Dieſe Anſicht aber würde unvermeidlich ſeyn, wenn er ſeine Existenz auf dieſes kurze Leben eingeſchränkt, und die Glückſeligkeit, auf die er durch die Erfüllung des Geſetzes ein Recht bekommt, als unerreichbar dächte.

So wird die Vernunft nur durch den Glauben an Gott und Unsterblichkeit einig mit ſich ſelbst. Und deswegen ist es zwar möglich, daſs der gute Menſch in ſeinem Glauben wanke, aber nicht, daſs er in entſchiedenen Unglauben gerathe. Denn da der Grund, auf dem ſeine Handlungsweiſe beruht, eben der ist, auf welchem auch der

Glaube an die Fortdauer nach dem Tode, und an das Daſeyn eines allweiſen Welturhebers beruht: ſo kann er dieſen Grund, den er in einer Rückſicht für vollgültig erkennt, nicht in einer andern für nichtig erklären. Er handelt ſo, als ob ſeine Existenz über den Tod hinausgehe, und unter der Regierung eines weiſen Welturhebers ſtehe, und würde ſich ſelbst widerſprechen, wenn er behauptete, die Fortdauer ſeiner Perſönlichkeit und das Daſeyn der Gottheit ſey unmöglich. Eben deswegen läſst ſichs auch gar nicht denken, daſs die Religion von der Erde verdrängt werde. Ehe dieſs geſchehen könnte, müſste der Gebrauch der Vernunft, müſste Tugend und Rechtſchaffenheit verſchwinden.

Der Glaube an das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit der Seele ist bisher als ein Vernunftbedürfniſs vorgestellt worden; und ſo ist in der That die moraliſche Nothwendigkeit jenes Glaubens zu verſtehen. *) Sie ſo denken, als ob ſie ſelbſt

*) Wahres phyſiſches Bedürfniſs weist im Allgemeinen auf einen Mangel hin, der

eine Pflicht enthalte, oder auf den Grund aller Verbindlichkeit hinweiſe, ſtreitet mit der

aus einem von der menſchlichen Natur unzertrennlichen Gefühle entſteht. Eben ſo weist Vernunftbedürfniſs im Allgemeinen auf einen Mangel hin, der aus einem nothwendigen Gedanken entſteht. So iſt die ganze Philoſophie auf Vernunftbedürfniſse gegründet. Denn bey einiger Cultur dringen ſich dem Menſchen die Fragen auf: was iſt die Welt? was bin ich ſelbſt? was ſoll ich thun? und was wird aus mir werden? So wie nun aber ein phyſiſches Bedürfniſs wegfällt, wenn das Gefühl, worauf es beruht, befriedigt iſt: ſo fällt auch ein Vernunftbedürfniſs weg, wenn die Beantwortung einer nothwendigen Frage auf eine Weiſe gegeben werden kann, die über alle Zweifel erhaben iſt. Man ſagt daher im engern Sinne nur dann, daſs die Uiberzeugung auf ein Vernunftbedürfniſs gegründet ſey, wenn die Beantwortung einer nothwendigen Frage bloſs in Beziehung auf einen gewiſſen Zweck, entſcheidend, nicht aber in jeder Rückſicht befriedigend iſt. Von der Art iſt die Beantwortung der Frage über das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit der Seele, in ſo fern ſie ſich auf die Nothwendigkeit ſittlich zu handeln ſtützt. Deswegen heiſst auch das Fürwahrhalten einer

menſchlichen Denkungsart und mit den Lehren, auf welche der Glaube an Gott und Unſterblichkeit gegründet wurde. Denn das Daſeyn oder die Fortdauer eines Weſens anzunehmen, iſt das Geſchäft der theoretiſchen Vernunft, die nur nach Gründen, nicht nach Pflichten fragt; und da die Verbindlichkeit tugendhaft zu ſeyn, aus der

ſolchen Entſcheidung nicht Wiſſen, ſondern Glauben. Dieſer Unterſchied iſt aber nicht ſo zu verſtehen, als ob bey dem Glauben die Gründe der Uiberzeugung nicht eben die Feſtigkeit bewirken könnten, welche bey dem Wiſſen Statt findet, ſondern nur ſo, daſs bey dem Glauben die Gründe der Uiberzeugung von anderer Art ſind, als bey dem Wiſſen. Ich weis, daſs ich rechtſchaffen handeln ſoll; denn die Rechtſchaffenheit beruht auf einem Geſetze, das für alle vernünftige Weſen gültig iſt — ich glaube nur, daſs es einen Gott giebt, denn ich kann nicht beweiſen, daſs alle vernünftige Weſen das vollſtändige Gut, nur unter der Vorausſetzung eines moraliſchen Urhebers der Welt als möglich anſehen. Da ſie aber für mich, als Menſchen, in moraliſcher Rückſicht, nothwendig iſt, ſo kann ich mit Recht ſagen: ich ſelbſt bin gewiſs, daſs es einen Gott gebe.

Gesetzgebung der practischen Vernunft fliesst, so bleibt sie stehen, der Mensch sey gläubig oder ungläubig. Damit soll aber nicht gesagt seyn, dass es keine Pflicht in Beziehung auf den religiösen Glauben gebe, oder, dass die Gebote der Pflicht nicht als Gebote Gottes vorzustellen seyn. Die Beförderung des vollständigen Guts ist Pflicht; und da dasselbe nur unter der Voraussetzung des Daseyns Gottes und der Unsterblichkeit der Seele von den Menschen als möglich gedacht werden kann: so ist allerdings jeder verbunden, theils, alles zu unterlassen, was den ächten Religionsglauben schwächen könnte, theils, so viel von ihm abhängt, nach eigner Festigkeit in demselben zu streben. Ferner, obgleich die Sittlichkeit auf der eignen Gesetzgebung der Vernunft beruht: so führt doch diese auch unvermeidlich zu dem Gedanken, die Gebote der Pflicht als göttliche Gebote vorzustellen. Denn ist die Erreichung des vollständigen Guts nur durch den Willen des heiligen und allmächtigen Urhebers der Welt zu erhalten: so muss derselbe auch als

das Oberhaupt und der Geſetzgeber in dem Reiche der Sitten, wie im Reiche der Natur, betrachtet werden. Nur ſind die göttlichen Gebote nicht ſo zu verſtehen, als ob ſie willkührliche, oder zufällige Verordnungen wären. Daſs eine ſolche Anſicht mit der Wahrheit nicht übereinſtimme, kann keinem Zweifel unterworfen ſeyn, wenn der Glaube an Gott ſelbst erſt auf der Geſetzgebung der Vernunft beruht. Wendet man dagegen ein, daſs es auch andere Gründe für das Daſeyn eines höchſten Weſens gebe; ſo iſt dieſs zwar allerdings wahr, ſie ſind aber von der Art, daſs ſie, theils, allein genommen, keinen feſten Glauben gründen können, wie bald gezeigt werden ſoll, theils wenig oder gar nichts dazu beytragen, Gott als den gerechten Richter und Vergelter vorzuſtellen. Als ſolcher iſt er nur deswegen ſchwer zu verkennen, weil in uns ſelbſt ein innerer Richter iſt, der auf den Allmächtigen hinweiſt. Läge nicht in uns ein Geſetz, deſſen Uibertretung als ſtrafwürdig, und deſſen Erfüllung als die nothwendige aber

auch einzige Bedingung der Glückſeligkeit erſcheint: ſo würde es in der That ganz umſonſt ſeyn, den Sittenlehren dadurch Nachdruck verſchaffen zu wollen, daſs ſie als Gebote Gottes vorgeſtellt werden. So wie das moraliſche Gefühl ſich auf das Sittengeſetz gründet, und nur nach dem Maſse der Entwickelung der Vernunft entſteht: ſo gründet ſich auch die ächte Furcht vor Gott, die recht verſtandene Liebe, und das wahre Vertrauen zu ihm auf die innere Geſetzgebung. *)

*) Christus ſelbst verweist auf das innere Bewuſstſeyn, als den letzten Richter über das Gute und Böſe, und gründet folglich die Religion ebenfalls auf die Geſetzgebung der Vernunft. Als göttlicher Geſandte giebt er derſelben nur mehr Nachdruck, ohne doch die Pflichten als willkührliche Gebote Gottes vorzuſtellen. Haltet meine Lehre, ſagt er, und ihr werdet erfahren, daſs ſie von Gott ſey. Dieſe Erfahrung läſst ſich nur auf zweyerley Weiſe machen, entweder durch das Gefühl der Glückſeligkeit, die aus der Befolgung der Lehre flieſst, oder durch die Einſicht der innern Nothwendigkeit derſelben. Das

Die Furcht vor Gott kann mit dem Gedanken des moralischen Gesetzes zugleich geweckt werden. Daher ist es vielleicht nützlich, unter gewissen Umständen, die Sittenlehren gleich Anfangs als Gebote Gottes vorzustellen. *) Nur muss dabey nicht versäumt

Erste konnte aber Christus gar nicht meinen; denn er sagte seinen Jüngern ausdrücklich, dass sie viel zu leiden haben würden, und macht nur Hoffnung zur Glückseligkeit in einem künftigen Leben, wovon man doch keine Erfahrung haben kann. Wird ferner für die Wahrheit der göttlichen Offenbarung ein Beweis gesucht, so können selbst diejenigen, welche denselben in den Wundern finden, doch zuletzt sich nicht enthalten, als ein wesentliches Kennzeichen eines Wunders die Absicht anzugeben, um deren willen es verrichtet wurde. Ob nun aber diese Absicht der Gottheit würdig sey, kann nur nach dem Begriffe beurtheilt werden, den uns die Vernunft von dem höchsten Wesen giebt.

*) Dieses Vielleicht soll abermals keinen Schatten auf die Weisheit des Stifters der christlichen Religion werfen. Er sprach zu Menschen, die an Gott glaubten, und alle Pflichten als Gebote desselben betrachteten. Wenn solche Menschen belehrt werden sol-

werden, die innere Nothwendigkeit derſelben fühlbar zu machen, ſonſt iſt Aberglaube oder Unglaube zu fürchten. Denn wer nur die poſitiven Strafen der Gottheit, und nicht die innere Verachtung ſcheut, der kommt leicht auf den Gedanken, daſs das heilige Weſen nach Menſchenart durch äuſsern Dienſt zu gewinnen, oder gar durch Mittel zu befriedigen ſey, welche der Geſetzgebung der Vernunft geradezu widerſprechen, wie die Geſchichte mit blutigen Spuren zeigt. Nicht minder als der Aberglaube, entſteht auch leicht der Unglaube aus der Vernach-

len: ſo kann das Verfahren dabey ganz anders ſeyn, als wenn der Glaube an Gott erſt gegründet, und der erſte Begrif von Pflicht beygebracht werden ſoll. Daher kann die Unterſuchung über die beſte Art, die Menſchen zur Tugend zu erziehen, gar nicht als mit der Wahrheit der chriſtlichen Religion deswegen ſtreitend angeſehen werden, weil dieſe die Sittenlehren als Gebote Gottes darſtelle. Da überdieſs Chriſtus ſelbſt auf das innere Bewuſstſeyn des Geſetzes führt: ſo iſt es ſogar ſeiner Lehre zuwider, daſſelbe auszuſchlieſsen.

läſsigung des practiſchen Vernunftintereſſe. Denn wer in den Sittenlehren nur willkührliche Gebote Gottes ſieht, und gern ſeine Neigungen, denſelben zuwider, behaupten möchte, der ergreift auch begierig alles, was ihm von Andern oder von ihm ſelbſt gegen das Daſeyn Gottes eingegeben wird; und entſtehen auch nur Zweifel über daſſelbe, ſo ſind ſie oft ſchon hinreichend, die Erfüllung des Sittengeſetzes zu hindern. Iſt im Gegentheile das practiſche Vernunftintereſſe geweckt: ſo können Zweifel über das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit der Seele zwar beunruhigen, aber nicht den Gedanken der innern Verachtung aufheben. Dieſer wirkt auch dann noch, wenn der Glaube an die Religionswahrheiten wankt; denn über moraliſche Verbindlichkeit, wenn ſie einmal deutlich eingeſehen iſt, können keine Zweifel entſtehen.

Mit der Achtung für das Sittengeſetz kann zugleich die Furcht vor Gott geweckt werden, wie eben geſagt worden iſt; nicht aber eben ſo die richtig verſtandene Liebe

und das ächte Vertrauen zu ihm. Zwar findet sich unter günstigen Umständen bisweilen früh Empfänglichkeit für die Empfindung, welche aus dem Gedanken an Gott, als den Urheber alles Guten, entsteht, und Liebe zu ihm heifst. Auch ist es sehr heilsam, diese religiöse Empfindung zu wecken. *) Wenn es aber überhaupt ein grofser Irrthum ist, die Bestimmung des Menschen auf seine Glückseligkeit an sich einzuschränken: so mufs auch das höchste Wesen nicht als Wohlthäter überhaupt, sondern als gerechter Wohlthäter betrachtet werden; und wird so die Sittlichkeit als die Bedingung der von ihm ausgehenden Glückseligkeit vorgestellt, so ist die Liebe zu dem Geber alles Guten, nicht eher möglich, als bis der Vorsatz gefafst ist, die Bedingung seiner Wohlthaten zu erfüllen. Wer sich noch nicht bewufst

*) Gott lieben heifst zwar auch seine Gebote gern erfüllen; diese Liebe aber, weit entfernt im Anfange des moralischen Lebens möglich zu seyn, ist es selbst für den besten Menschen nur mit Einschränkung.

ist, dafs er derselben würdig zu werden strebt, der scheut auch den Gedanken an ein allgütiges aber heiliges Wesen, und kann sich der beseligenden Empfindung des Danks gerade um so weniger überlassen, je mehr er Veranlassung dazu hat. — Zu dem ächten Vertrauen auf Gott, wird ein noch grösserer Grad erlangter Herrschaft über die Sinnlichkeit erfordert. Denn so wenig der Einfluss des höchsten Wesens auf die Schicksale der Menschen selbst in diesem Leben auszuschliefsen ist: so hat denn doch ächtes Vertrauen zu demselben nur derjenige, welcher von seiner Vermittelung hofft, nicht, dafs es ihm in jedem einzelnen Zeitpuncte seines Lebens — sondern im Ganzen seiner Existenz nach Wunsch und Willen gehen; nicht, dafs er stets glücklich seyn — sondern, dafs selbst Unglück zu seinem Besten, d. h. zu seiner Veredlung und Vervollkommnung gereichen werde. Wenn man also gleich sagen kann, dafs die Moral in Verbindung mit der Religion Glückseligkeitslehre sey: so wird doch weder die Mo-

ral an sich, noch auch die darauf gegründete Religion eher für den Weg zur Glückseligkeit gehalten, bis schon die sittliche Gesinnung vorhanden ist. Um diese hervor zu bringen, ist das Erste, was dem Menschen vorgehalten werden muss, das Gebot: du sollst nur solche Regeln befolgen, welche allgemeine Gesetze werden können; und dieß Gebot, es werde bloß auf die Gesetzgebung der Vernunft, oder auf den Willen Gottes zugleich gegründet, wird, in seinem ganzen Umfange, und an sich, von keinem Menschen als Erwerbmittel der Glückseligkeit betrachtet. — Nur dann bist du derselben würdig, wenn du jenes Gebot erfüllst, ist der zweyte, mit dem vorigen verbundene Gedanke. — Auch in diesem liegt nur die Vernunftbedingung der Glückseligkeit, nicht ein Mittel sie zu erlangen. Wenn nun aber der Mensch das Gesetz zur Regel seines Verhaltens gemacht, durch Beobachtung desselben den Werth seiner Existenz nicht nach bloß angenehmen Empfindungen schätzen gelernt, und durch

die Betrachtung dieſes Werths, vermittelst der Religion, die Hoffnung erhalten hat, in ſeiner ganzen Exiſtenz das zu erreichen, was er als ſinnlichvernünftiges Weſen wünſchen und wollen ſoll: ſo kann er die Moral, die Anfangs nur Pflichten auflegt, nicht eigennützige Maasregeln an die Hand giebt, als den Weg betrachten, auf dem er zum Gefühl ſeiner Würde, und zur Ausſicht auf eine Glückſeligkeit gelangt, die nicht auf dieſes Erdenleben eingeſchränkt iſt. Selbstzufriedenheit begleitet das Bewuſtſeyn ſeiner guten Geſinnungen und Handlungen; und iſt ſie nicht hinreichend, ihn für alle Selbstverläugnung ſchadlos zu halten, oder überhaupt das Gefühl ſeiner Leiden aufzuwiegen, ſo gewinnt er wenigstens Troſt in denſelben, durch den Glauben an Gott und Unſterblichkeit.

Darstellung und Prüfung der speculativen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, und das Daseyn Gottes.

Es ist nichts lächerlicher als die Furcht vor der Wahrheit, sagt mehr als ein Philosoph — es ist nichts gefährlicher als die Wahrheit, sagen Andere, und beyde haben nach dem Sinne, den sie mit ihren Ausprüchen verbinden, Recht. Es ist nichts lächerlicher, als die Furcht vor der Wahrheit, wenn man diese an sich betrachtet, und als etwas ansieht, das nothwendig aus der menschlichen Denkart hervorgeht; es ist nichts gefährlicher als die Wahrheit, wenn man unter derselben einzelne wahre Sätze versteht, die, aus ihrer Verbindung mit andern gerissen, allerdings einen schädlichen Einfluss auf die Denk- und Handlungsweise der Menschen haben können. Es ist daher unstreitig eine gegründete moralische

Klugheitsregel darauf zu ſehen, daſs man Wahrheiten, die von ungebildeten Perſonen leicht einſeitig gefaſst und falſch angewandt werden, nicht in ein Licht ſtelle, welches die Einſeitigkeit begünſtigt. Geht man aber weiter, und ſucht nicht bloſs dieſe ſchädliche Einſeitigkeit zu verhüten, ſondern ſelbſt das Wahre, das ihr zum Grunde liegt, entweder ganz zu verbergen, oder gar für nichtig zu erklären: ſo handelt man nicht nur unrecht, ſondern arbeitet auch oft dem Zwecke, den man erreichen will, gerade entgegen. Wenn die Menſchen einmal auf gewiſſe Anſichten, die aus der Natur ihres Geiſtes hervorgehen, gekommen ſind, ſo iſt es Mangel an Aufrichtigkeit und Achtung für die Wahrheit, nicht zuzugeben, was man doch als gegründet anſehen muſs, und es iſt überdieſs in dieſem Verfahren oft Unklugheit zugleich. Denn ſtellt man unſtatthafte Behauptungen auf, ſo giebt man Blöſsen, die ſelbſt der Abſicht, um deren willen man ſie aufſtellt, ſchädlich werden. Der Gegner benutzt die Blöſsen, und glaubt oft dann

schon das Recht auf seiner Seite zu haben, wenn er das Unrecht auf der andern gezeigt hat, ohne daran zu denken, dass die Gründe, die er für seine Meinung anführt, eben so unzureichend seyn können, als diejenigen, deren Zulänglichkeit er bestreitet. Wird im Gegentheile das zugegeben, was ohne Verletzung der Wahrheit nicht abgeläugnet werden kann: so ist selbst dann eine Vereinigung möglich, wenn sie noch so schwer scheint.

Aus diesem Gesichtspuncte muss man die Prüfung der Beweise für das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele betrachten. Der gutgesinnte Mensch hat ein hohes Interesse bey dem Glauben an die hierüber aufgestellten Lehren. Sie sind ihm von Wichtigkeit, nicht nur in Beziehung auf sich selbst, sondern auch in Beziehung auf Andere, und beruhen auf Gründen, die ihm kein Mensch entreissen kann. Lässt er sich aber durch dieses Interesse verleiten, seinen Glauben für ein Wissen, und seine Gründe für unumstössliche Beweise auszugeben: so läuft er

Gefahr, denſelben ſogar die Kraft zu benehmen, die ſie haben können. Wie jede Anmaſsung, reitzt zum Widerſtande auch diejenige, welche ſich auf die Erkenntniſs überſinnlicher Gegenſtände bezieht. Es iſt alſo von Wichtigkeit, ſich einer ſolchen Anmaſſung zu enthalten, um der guten Sache nicht zu ſchaden; und wie kann man dieſs, wenn man das Wahre von dem Erſchlichenen nicht zu unterſcheiden weiſs? Schon deswegen iſt eine Prüfung der Beweiſe für das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit der Seele nothwendig. Sie wird es aber noch mehr dadurch, daſs ſie vor der Gefahr bewahrt, ſelbſt in ſeinem Glauben zu wanken. Denn ſo wie der Gegner deſſelben nur dadurch triumphiren kann, daſs er ſeine Waffen auf die Uiberſchreitung der Gränzen menſchlicher Wiſſenſchaft richtet: ſo ſchlägt ſich oft der Menſch ſelbſt, durch dieſe Uiberſchreitung. *)

*) Alles was jemals gegen das Daſeyn Gottes und die Unſterblichkeit der Seele geſagt worden iſt, trift nicht unmittelbar den religiöſen Glauben ſelbſt, ſondern nur die Beweiſe,

Sieht er das Unerweisliche in seinen Behauptungen, wie er sichs in der That nicht immer verbergen kann: so verliert er nicht selten dabey auch das aus dem Gesichte, was unerschütterlich fest steht, oder betrachtet es vielleicht nie aus dem rechten Gesichtspuncte. *) Zur Absonderung des Wahren

welche dafür aufgestellt worden sind, und ist vielleicht nur deswegen auf eine oft empörende Art vorgetragen; weil von der Gegenparthey die schwachen Seiten ihrer Gründe vorsetzlich in Schatten gestellt zu seyn schienen.

*) Als Grund des Glaubens an Gott hat man die Nothwendigkeit tugendhaft zu seyn, vor Kant nur indirecte angeführt. Nie hat man geradezu so geschlossen: wir sollen tugendhaft seyn; folglich ist es nothwendig das Daseyn Gottes anzunehmen; sondern vielmehr so: es ist ein Gott, folglich müssen wir tugendhaft seyn. Wenn man nun den Einwendungen gegen die Beweise für das Daseyn Gottes begegnen wollte: so war es am Ende freylich nothwendig, sich mehr oder weniger auf das Interesse der practischen Vernunft zu beziehen; nur geschah es auf eine Weise, welche deutliche Einsicht unmöglich machte.

von dem Falſchen, in Rückſicht auf den ſtrengen Beweis für die Fortdauer nach dem Tode, ſoll die erſte Betrachtung dienen.

Bey einem ſtrengen Beweiſe für die Unſterblichkeit der Seele kommt es darauf an, aus dem Weſen derſelben zu zeigen, daſs ſie, abgeſondert von dem Körper, und ohne die Werkzeuge, die ihr mit demſelben zum Wahrnehmen und zum Denken dienen, nicht nur beſtehe, ſondern auch das Bewuſstſeyn ihrer Perſönlichkeit behalte, oder, mit andern Worten, daſs nicht nur ihre Vergänglichkeit, ſondern auch ihre Bewuſstloſigkeit unmöglich ſey. Dieſen Beweis hat man in der That unternommen, und auf folgende Weiſe geführt.

Es iſt unmöglich, irgend etwas, es ſey von einer Art, von welcher es wolle, nach der Naturordnung als vernichtet zu denken. So zerſtörbar alles, was uns die Sinnenwelt darbietet, in unſern Augen erſcheinen muſs: ſo trift doch dieſe Zerſtörbarkeit nicht die Theile ſelbſt, aus de-

nen die Dinge zuſammengeſetzt ſind, ſondern nur die Form, unter der ſie uns zu einer gewiſſen Zeit erſcheinen. In ſo viele Theile das Holz durch das Feuer zerlegt werden mag, ſo würden ſie doch, wenn die in der Luft zerſtreuten mit denen in der Aſche verbunden werden könnten, nach unſerer Anſicht der Dinge, alles ausmachen, was in dem Holze vor der Auflöſung vorhanden war. Eben ſo iſt es mit den Theilen unſers Körpers; nicht ſie ſelbst, ſondern nur ihre Verhältniſſe unter einander, in ſo fern ſie ein Ganzes bilden, werden zerſtört. Die Theile, die wir mit unſern Sinnen nicht mehr faſſen können, denken wir doch noch als vorhanden.

Bey dieſer in uns liegenden Nothwendigkeit, die Fortdauer alles deſſen, was ist, zwar nicht ſeiner Form, aber doch ſeinem Daſeyn nach, zu denken, kommt es bey der Unſterblichkeit der Seele nur darauf an, zu zeigen, daſs dieſe etwas für ſich Beſtehendes, eben ſo Unzerſtörbares ſey, als die Elemente der Kör-

per in unſern Augen ſind; und dieſer Gedanke, ſagt man, liegt allerdings in uns. So viel Einfluſs auch der Körper auf unſere Gedanken und Empfindungen hat, ſo wird dennoch unſer Ich, welches denkt und empfindet, von dem Körper nothwendig geſchieden. Daſſelbe mit irgend einem Theile des Körpers oder mit dem ganzen zu verwechſeln, iſt jedem Menſchen, der zum deutlichen Bewuſstſeyn gelangt, eben ſo unmöglich, als eine Anſchauung davon zu haben. Man denkt zwar mit dem Kopfe, und fühlt mit dem Herzen; allein man ſtellt ſich dieſe Theile des Körpers nur als den Sitz der zwey Hauptvermögen des Menſchen, nicht als ſie ſelbſt, und noch weniger als das Ich vor, welches ſie beyde befaſst.*) Und dieſer Sitz iſt wieder

*) Der methaphoriſche Gebrauch des Kopfs und Herzens, weist eben ſo wenig auf die wirkliche Verwechſelung der Fähigkeiten mit dem Theile, wo ſie ihren Sitz zu haben ſcheinen, als die Benennung eines Sinnorgans ſtatt der Fähigkeit durch daſſelbe Empfindung zu erhalten, auf eine Verwechſelung des äuſsern Werkzeugs mit der innern Fähigkeit.

gar nicht so zu verstehen, als ob wir irgend einen Raum angeben könnten, in welchem die Seele eingeschlossen wäre, sondern nur so, dass sie zunächst von gewissen Organen Eindrücke empfängt, und auf dieselben wirkt. Wäre sie eigentlich im Raume, so müssten wir sie als theilbar denken, und dies ist jedem Menschen eben so unmöglich, als sie mit dem Körper selbst zu verwechseln. Sie ist also einfach, und bleibt eben deswegen stets eine und eben dieselbe. Ihre Zustände wechseln wohl, aber sie, die diesen Wechsel erfährt, wechselt nicht. Eben dasselbe Ich, welches Eindrücke von aussen empfängt, ist auch das, was sie vergleicht, sich nach denselben bestimmt und handelt. So sind wir auch vom Anfange unsers vollen Bewusstseyns, bis auf jeden Augenblick, wo wir uns selbst betrachten, noch eben dasselbe Ich, das durch verschiedene Zustände gegangen ist, verschiedene Bestimmungen angenommen hat, aber, seinem Wesen nach, nicht von dem verschieden ist, was es ehedem war; es ist und bleibt eben dasselbe. Ja, man kann mit

Recht ſagen, daſs der Wechſel der Zuſtände gar nicht Statt finden würde, wenn das Ich, welches denſelben erfährt, nicht ſelbſt bleibend und unveränderlich wäre. Denn überall, wo wir Veränderungen denken, da ſetzen wir etwas Beharrliches voraus.

Wenn nun in unſern Augen kein Ding, nach dem Laufe der Natur, in ein Nichts übergehen, ſondern nur in ſeine Elemente aufgelöst werden kann, unſer Ich aber nicht als ein Theil unſers zerſtörbaren Körpers, ſondern als für ſich beſtehend, einfach und beharrlich erſcheint: ſo iſt die Fortdauer deſſelben nach dem Tode eben ſo gewiſs als die Fortdauer aller Elemente, aus welchen die Körper beſtehen.

So lautet der ſpeculative Beweis, welcher von der Unſterblichkeit der Seele geführt wird, und welcher über alle Zweifel erhaben ſeyn ſoll. Betrachtet man nun die einzelnen Sätze, aus welchen er beſteht: ſo ſcheint es in der That, als ob ſich gar nichts dagegen einwenden lieſse. Irgend etwas nach

dem Laufe der Natur als vernichtet zu denken, ist in der That unmöglich; und so ist es auch ganz gewiſs, daſs wir unſere Seele als für ſich bestehend, als einfach, und als unveränderlich anſehen. Gleichwohl findet man unter Gelehrten und Ungelehrten nicht ſelten Aeuſserungen, welche gar keine ſolche Uiberzeugung von der Unsterblichkeit ausdrücken, als stets entsteht, wenn eine Wahrheit auf unumstöſsliche Sätze ſich gründet. Woher mag dieſs kommen? Die Sätze ſelbst, auf welche die Unsterblichkeit der Seele gebaut wird, ſind doch gar nicht ſchwer zu faſſen, ſie ſind vielmehr mit einer ſehr groſsen Menge von Urtheilen ſo genau verbunden, daſs ſie ſich jedem denkenden Menſchen aufdringen. Auch die Verbindung jener Sätze erfordert keine groſse Anstrengung. Wenn nun überdieſs offenbar ist, daſs viele Menſchen nach unumstöſslicher Gewiſsheit über ihre Fortdauer nach dem Tode streben, und doch dieſe Gewiſsheit in jenem Beweiſe nicht finden: ſo müſſen wohl darin Fehler liegen, die denſelben ſeiner Kraft berauben.

Der Hauptfehler liegt in der doppelten Beziehung, in welcher die Selbstständigkeit der Seele gebraucht wird. Der Menſch unterſcheidet ſie allerdings von ſeinem ganzen Körper ſowohl, als jedem Theile deſſelben; und er kann daher gewiſſermaſsen ſagen, ſie bestehe für ſich, in ſo fern damit nur angezeigt werden ſoll, daſs in der Körperwelt nichts ist, woraus auf irgend eine Weiſe das Denken und das Wollen erklärt werden könne. Dieſs muſs jeder Menſch zugeben. Wer es verſucht aus den Eigenſchaften der Körper, ſie mögen mechaniſch oder chymiſch betrachtet werden, einen Gedanken oder eine Willensbestimmung abzuleiten, der muſs zu höchst lächerlichen Vorausſetzungen ſeine Zuflucht nehmen. Wenn man aber daraus ſchlieſst, die Seele bestehe ſo für ſich, daſs ſie auch ohne körperliche Organe ſeyn und wirken könne, und dauere alſo noch fort, wenn dieſelben zerſtört ſind: ſo überſchreitet man das Maſs der menſchlichen Erkenntniſs. Um hierüber ein unwiderſprechliches Urtheil zu

fallen, müfsten wir das Weſen der Seele kennen, oder, mit andern Worten, das Ich, abgeſondert von aller Materie, ſchauen und das Band, welches Körper und Geist vereinigt, bestimmen können. Da uns aber gänzlich verborgen ist, wie viel der Körper zu den Verrichtungen der Seele beyträgt; da unſere Existenz und Wirkſamkeit ietzt an die Bedingungen der ſinnlichen Werkzeuge gebunden ist: ſo ist es unmöglich die Seele, als Subſtanz, zu erkennen, und aus ihrer Einfachheit ihre Fortdauer nach dem Tode zu beweiſen. Ia, ſo gewiſs jeder Menſch ſein Ich von ſeinem Körper unterſcheidet, ſo gewiſs ist es ihm unmöglich, eine Vorſtellung davon zu haben, wie eine geiſtige Kraft ohne Körper ſeyn könne. Daher die Alten, ſo oft ſie auch von der geiſtigen Natur der Seele reden, doch ſich ſo ausdrücken, als ob ſie zwar etwas Unſichtbares aber Körperliches ſey, oder wohl gar fragen, ob ſie aus Luft oder Feuer beſtehe; daher man in den neuern Zeiten, wo man mit Recht eine ſolche Anſicht verworfen hat, doch, um

ſich die Fortdauer der Seele nach dem Tode als möglich zu denken, ſie von dem weſentlichen Seelenorgan als unzertrennlich vorſtellt. Hieraus ſieht man offenbar, daſs der Menſch deswegen, weil er ſeine geiſtige Thätigkeit von allem, was Körper iſt, trennet, und ſein Ich als einfach denkt, nicht zugleich auch eine Uiberzeugung davon gewinnt, daſs ſie ſo für ſich beſtehe, als ob ſie des Körpers gar nicht bedürfe und als einfaches Weſen exiſtiren könne, ja müſſe.

Geſetzt ferner, es habe mit dem ganzen Beweiſe ſeine Richtigkeit, geſetzt unſere Seele ſey nothwendig als ein für ſich beſtehendes, einfaches Weſen zu beurtheilen, weil wir ſie in der Vorſtellung von dem Körper trennen: ſo hat die Unſterblichkeit der Seele, in ſo fern ſie bloſs aus der Natur derſelben bewieſen werden ſoll, immer noch eine unauflösbare Schwierigkeit. Als einfaches Weſen kann die Seele freylich nicht aufgelöst und folglich nicht zerſtört werden. Allein, mit ihrer Unvergänglichkeit ſoll zugleich gezeigt werden, daſs ſie ihr Bewuſstſeyn nach

dem Tode behalte; denn ohne daſſelbe wäre es eben ſo gut, als dauere ſie nicht fort. Sagt man in dieſer Rückſicht, das Bewuſstſeyn könne nicht verſchwinden, weil die Seele unveränderlich ſey, und als einfaches, folglich untheilbares Weſen, nichts verlieren könne: ſo hat man in ſo fern die Erfahrung gegen ſich, als jeder Menſch wohl weiſs, daſs das Bewuſstſeyn verſchiedner Grade fähig iſt. Von der deutlichsten Vorſtellung unſers Selbst herab bis zur dunkelsten, und von da bis zur völligen Bewuſstloſigkeit, die wir im Schlafe und in Ohnmachten erfahren, findet eine Abſtufung Statt, die niemand läugnen kann. Wie ſoll alſo bewieſen werden, daſs durch eine ſolche Abſtufung im Tode nicht eine völlige Bewuſstloſigkeit entſtehe, die eben ſo gut als Vernichtung wäre?

Bedenkt man dieſs alles, ſo muſs man zugeben, daſs ein unumſtöſslicher Beweis für die Fortdauer unſerer Perſönlichkeit über dieſes Erdenleben hinaus, aus der einfachen Natur der Seele nicht geführt werden kann.

Damit soll aber nicht gesagt seyn, als ob die nothwendige Vorstellung von unserm Ich als abgesondert von unserm Körper, als Einheit und doch denkende Kraft zu dem Glauben an die Unsterblichkeit gar nichts beytrage. Im Gegentheile ist es nicht nur gewiss, dass von jeher die Absonderung dessen, was in uns denkt und will, den Gedanken einer Fortdauer nach dem Tode erzeugt oder verstärkt hat, sondern sie ist auch eine unbezwingbare Schutzwehr gegen den Materialismus. Denn so wie kein Mensch beweisen kann, dass die Seele ein für sich bestehendes und folglich unzerstörbares Wesen sey, weil sie von allem, was Ausdehnung heisst, in unserer Vorstellung getrennt wird: so kann auch keiner deswegen, weil sie in Verbindung mit dem Körper steht, mit Grund behaupten, dass mit seiner Zerstörung auch sie zu seyn aufhöre.

Bey der letztern Behauptung ist die Anmassung noch viel unrechtmässiger, als bey der erstern. Denn in jener wird das, was

wirklich in dem Menſchen liegt, nur fälſchlich auf das Weſen der Dinge angewandt, in dieſer aber über daſſelbe, der menſchlichen Anſicht zuwider, abgeſprochen. Läugnen kann doch kein Menſch, daſs Denken und Wollen etwas ist, was ſich aus keiner uns bekannten Eigenſchaft der Materie ableiten läſst. Beruft man ſich nun auf die bloſse Möglichkeit, daſs durch das Innere unſerer Organiſation eine ſolche Vorſtellung, als die von geiſtiger Thätigkeit hervorgehe: ſo habe ich nicht nur eben das Recht, das Gegentheil anzunehmen, und mich ebenfalls auf das Unbekannte zu berufen, ſondern ich habe ſogar viel vor dem Gegner in ſo fern voraus, als ich nur zu erklären ſuche, was in meinem Bewuſstſeyn liegt, er aber dieſes Bewuſstſeyn ſelbſt für bloſse Täuſchung erklärt, ohne im geringsten angeben zu können, wie dieſe Täuſchung entſteht.

So hat die Materialität der Seele noch weniger für ſich, als die Spiritualität derſelben. Geht man aber über das hinaus,

was wirklich in dem Menſchen liegt, indem man aus der Abſonderung der geiſtigen Thätigkeit von den Wirkungen des Körpers, die abgeſonderte Exiſtenz der Seele beweiſen will: ſo überſchreitet man die Grenzen der menſchlichen Erkenntniſs, und giebt dem Materialismus gleichſam das Recht, auf eine ähnliche Uiberſchreitung. Denn abgeläugnet kann wiederum nicht werden, daſs wir nur die Wirkungen der Seele in Verbindung mit der Körperwelt erkennen; und daſs, wenn auf der einen Seite Denken und Wollen keine erklärbaren Reſultate der materiellen Organiſation ſind, dieſe doch auf der andern in unſerm gegenwärtigen Zuſtande zur geiſtigen Thätigkeit nothwendig iſt. Erlaubt ſich nun der Vertheidiger der Spiritualität der Seele eine einſeitige Anſicht, ſo muſs er ſich über eine ähnliche Einſeitigkeit bey dem Materialisten nicht wundern. Der eine wie der andere betrachtet nicht den ganzen Menſchen, ſondern nur einen Theil deſſelben, und kann daher auch nie auf die Zuſtimmung derer rechnen, welche die Doppel-

ſeitigkeit ihrer Natur nicht vergeſſen. Eine Vereinigung in den Meinungen kann nur unter der Bedingung Statt finden, daſs die Unmöglichkeit, die Körper- und Geiſterwelt zu ergründen, eingeſtanden, und alle Einſeitigkeit in den Behauptungen vermieden werde.*)

Es darf endlich nicht unbemerkt bleiben, daſs durch jenen Beweiſs von der Unzerſtörbarkeit der Seele, einzeln betrachtet, wenig gewonnen ſeyn würde, wenn er auch

*) Was Materie an ſich ſey, wiſſen wir eben ſo wenig als was ein Geiſt ſey. Die eine wie den andern kennen wir nur nach ihren Wirkungen und Formen. Wenn daher gar nicht bewieſen iſt, daſs das, was der Erſcheinung der Materie zum Grunde liegt, an ſich von ganz anderer Natur ſey, als das, was die geiſtigen Thätigkeiten hervorbringt: ſo verſchwindet auch eine groſse Schwierigkeit, bey der Frage über die Möglichkeit der Verbindung zwiſchen Körper und Geiſt, und es bleibt keine andere übrig als die, wie überhaupt Gemeinſchaft von Subſtanzen möglich ſey, deren Löſung unſtreitig auſſer dem Felde menſchlicher Erkenntniſs liegt.

unbezweifelte Gewifsheit bewirkte. Denn wenn nun auch ausgemacht wäre, dafs unfer Ich nach dem Tode fortdauere, und fein Bewufstfeyn behalte: fo würde doch gar nicht das daraus folgen, was wir eigentlich durch den Glauben an die Fortdauer unferer Exiftenz zu erreichen fuchen. Diefe ift uns nicht an und für fich wichtig, fondern in Rückficht auf Glückfeligkeit; und dafs mit der Fortdauer nach dem Tode auch ein angenehmer Zuftand verbunden fey, bedarf eines neuen Beweifes; denn in dem Angeführten kommt von der Glückfeligkeit gar nichts vor. Wollte man fagen, dafs alle Leiden, denen wir auf Erden unterworfen find, aus der Befchaffenheit unfers Körpers und dem Verhältnifse deffelben zu den Dingen auffer uns herkämen, und dafs fie folglich mit Ablegung des Körpers aufhören müfsten: fo wäre doch zu beweifen, entweder, dafs die Seele nicht in eine neue Verbindung mit dem, was wir Materie nennen, treten, oder, bey einer neuen Gemeinfchaft, nur Quellen der Luft aber nicht der Unluft an-

treffen würde. Und wer kann behaupten, er wisse den Zustand unserer Seele nach dem Tode und das Verhältniss derselben zu der Natur. Alles, was man hierüber noch sagen kann, bezieht sich auf die Aehnlichkeit des gegenwärtigen Lebens mit dem zukünftigen, und aus dieser Aehnlichkeit an sich geht so wenig die allgemeine Uiberzeugung von der künftigen Glückseligkeit, hervor, dass, wie im vorhergehenden Abschnitte gezeigt worden ist, bey einer möglichen Wahl zwischen Seyn und Nichtseyn, das Erstere dem Letztern von unzähligen Menschen nur deswegen vorgezogen werden würde, weil sie, ihrer Natur nach, von der Hoffnung zur Erreichung eines, nicht dem ietzigen ähnlichen, sondern bessern Looses belebt werden. Soll also die Hoffnung zu einem wünschenswerthen Zustande nach dem Tode nicht grundlos seyn, so muss nothwendiger Weise ein Wesen vorausgesetzt werden, das als Herr der Welt den Menschen in einen solchen Zustand versetzen könne und wolle. Gründe ich aber meinen Glauben in Rücksicht auf das, weswegen

allein ich die Fortdauer nach dem Tode wünsche, auf die Allmacht und Weisheit Gottes: so ist es von geringer Bedeutung, ob ich meine Seele an sich als unzerstörbar, oder mich in meiner Persönlichkeit nur deswegen als fortdauernd betrachte, weil diese Fortdauer der Wille der Gottheit ist. Nur der Gedanke bleibt wichtig, dass mit der Zerstörung meines Körpers meine Persönlichkeit nicht nothwendig zugleich zerstört werde; und diesen Gedanken wird nie irgend eine Speculation aufzuheben vermögen.

In Beziehung auf den Willen der Gottheit kann man ausser dem Verhältnisse der Tugend zur Glückseligkeit, noch manche Betrachtung anstellen, die den Glauben an die Fortdauer nach dem Tode stärken. Die herrliche Ausstattung des Menschen mit Kräften, die einer immer wachsenden Entwickelung fähig sind; die geringe Ausbildung derselben bey den meisten Menschen, und das Unbefriedigende selbst der höchsten Ausbildung bey Wenigen; die Zwecklosigkeit der

Vernunft, welche ſelbſt in Rückſicht auf Glückſeligkeit bey weitem nicht ſo ſicher leitet als der thieriſche Instinkt; dieſs ſind allerdings eben ſo viele Gründe für die Unsterblichkeit der Seele. Aber, ſie ſind es nur unter der Vorausſetzung eines allmächtigen und allweiſen Urhebers der Welt. Dieſs führt uns zur Darstellung der strengen Beweiſe für das Daſeyn der Gottheit. Denn ſoll die, in moraliſcher Rückſicht, nothwendige Annahme der Unsterblichkeit der Seele mehr als ein Glaube werden, und ſich der apodictiſchen Gewiſsheit wenigstens nähern: ſo iſt dieſe Annäherung nur durch die Gewiſsheit möglich, welche in den Beweiſen für das Daſeyn Gottes liegt.

Daſs man ſich bey allgemeingültigen, unwiderſprechlichen Beweiſen für das Daſeyn Gottes nicht auf eine unmittelbare Anſchauung berufen könne, bedarf kaum der Erwähnung. Auf Schlüſse kommt es an, und dieſe können auf einem doppelten Grun-

de beruhen, auf einer bloſsen Vernunftidee, oder auf einer Vernunftidee in Verbindung mit Erfahrung. Bey dieſer Verbindung kann man auf zweyerley Weiſe verfahren; man nimmt nämlich entweder nur das Daſeyn und ein einziges Geſetz der Sinnenwelt überhaupt, oder die Einrichtung und Gröſse derſelben insbeſondere zu Hülfe. Hieraus entstehen drey ſpeculative Beweiſe für das Daſeyn Gottes, welche die einzigen ſind, die geführt werden können. *) Denn auſser der Vernunft und der Erfahrung giebt es nichts, das einen Weg

*) Der erste heiſst der ontologiſche, weil Ontologie die Lehre von den nothwendigen Bedingungen anzeigt, die nach der Vernunft zur Möglichkeit eines Weſens erfordert werden, und dieſer Beweis von der Möglichkeit auf die Wirklichkeit ſchlieſst. Der zweyte heiſst der cosmologiſche, weil Cosmologie die Lehre von den allgemeinen Geſetzen der wirklichen Welt ist, und dieſer Beweis auf das allgemeinste Naturgeſetz gegründet wird. Der dritte heiſst der phyſicotheologiſche

zu irgend einer natürlichen Uiberzeugung öffnen könnte. Da nun zwar die Erfahrung als bestimmt oder unbestimmt genommen werden kann, die Vernunft aber dieſe doppelte Anſicht nicht verträgt: ſo iſt durch jene drey Wege der Kreis geſchloſſen, in welchem ſich ein Beweis für das Daſeyn Gottes aufſuchen läſst.

Der erste darzustellende und zu prüfende Beweis wird bloſs aus Begriffen geführt. Es liegt, ſagt man, in der Vernunft der Begriff des allervollkommensten, oder allerrealsten Weſens, das alle Eigenſchaften vereinigt, welche ſich nicht entweder mittelbar oder unmittelbar widerſprechen. Dieſes Weſen kann nur Eins ſeyn; denn paſste

oder auch teleologiſche. Er hat die erste Benennung, weil aus der Einrichtung der Natur das Daſeyn Gottes gefolgert wird, und die zweyte, weil es dabey auf die Zweckmäſsigkeit aller Dinge ankommt, Teleologie aber die Lehre von den Zwecken anzeigt.

der Begriff davon auf mehrere Gegenstände, so wären diese entweder verschieden, oder nicht verschieden. Das erste können sie nach der Voraussetzung an sich nicht seyn; denn es würde sich so in dem Einen befinden, was in dem Andern nicht wäre, welches der Idee der grösten Vollkommenheit widerspricht. Mehrere Wesen also, denen dieselbe zukäme, würden nur durch die Verschiedenheit der Oerter zu unterscheiden seyn, in denen sie sich befänden; dieß setzt aber voraus, daß sie im Raume wären, und räumliches Daseyn ist dem Begriffe der grösten Vollkommenheit zuwider. Denn es weist unvermeidlich auf Schranken, denen das vollkommenste Wesen nicht unterworfen seyn kann. Es ist folglich einfach und einzig in seiner Art.

Daß nun der Begriff eines solchen Wesens gedacht werden könne, und daß es das Wesen bezeichne, welches wir die Gottheit nennen, ist keinem Zweifel unterworfen. Man geht aber weiter und sagt: da der Be-

griff des allervollkommensten Wesens keinen Widerspruch enthält, da es folglich möglich ist: so ist dasselbe auch wirklich, ja nothwendig. Denn eben das ist nothwendig, was mit der Vernunft so unzertrennlich verbunden ist, dass es nicht aufgehoben werden kann, ohne sie selbst aufzuheben. So sind alle Wahrheiten der Mathematik nothwendig, weil nur derjenige sie läugnen kann, der entweder keine Vernunft hat, oder sie nicht gebraucht. Nun liegt aber der Begriff des vollkommensten Wesens so in uns, dass er mit Entwickelung der Vernunft eben so gewiss entsteht oder aufgenommen wird, als die mathematischen Wahrheiten; und in dem Begriffe eines Wesens, das alle Realitäten besitzt, liegt auch schon dieß, dass es existirt. Existirte es nicht, so würde ihm eine Realität abgehen; und man kann folglich das allervollkommenste Wesen nicht denken, ohne ihm zugleich das Daseyn zuzuschreiben.

Bey diesem Schlusse beruht der Schein von Wahrheit, wenn ja einer Statt findet,

auf der Zweydeutigkeit des Worts Realität. Setzt man dafür Eigenſchaft Vollkommenheit, wie man Heiligkeit, Ewigkeit und alles nennen kann, was man dem höchſten Weſen zuſchreibt: ſo ſieht man ſogleich, daſs die Exiſtenz nicht in dem Begriffe deſſelben liegt. Es exiſtire oder es exiſtire nicht, ſo bleibt der Begriff, den ich von ihm habe, ebenderſelbe. Auch giebt man zu, daſs das Daſeyn in keinem andern Begriffe an ſich enthalten ſey, und behauptet nur eine Ausnahme für den einzigen Begriff des höchſten Weſens. Da man aber keinen andern Grund von dieſer Ausnahme angiebt als den, welcher auf der Zweydeutigkeit eines Worts beruht: ſo kann man nicht ſagen, daſs die Exiſtenz des vollkommensten Weſens durch den bloſsen Begriff deſſelben nothwendig, ſondern nur, daſs das Ideal der Vollkommenheit von der entwickelten Vernunft unzertrennlich ſey.

Man hat auch ſo geſchloſsen: weil der Begriff des höchſten Weſens uns angeboren iſt, ſo muſs er uns auch von eben dieſem höch-

sten Wesen eingepflanzt seyn. Dass hierbey die Gottheit als schon existirend vorausgesetzt wird, obgleich das Daseyn derselben erst bewiesen werden soll, leuchtet zu sehr in die Augen, als dass eine Widerlegung eines solchen Schlusses nöthig wäre. Der Beweis aus blossen Begriffen hat daher, allein genommen, nicht die allergeringste Kraft. Auch würde er wohl nie erdacht worden seyn, wäre nicht das Bedürfniss der Vernunft vorausgegangen, den letzten Grund aller Dinge und den Begriff eines Wesens zu suchen, welches als der letzte Grund angesehen werden kann.*) Diess führt uns zur Untersuchung des cosmologischen Beweises für das Daseyn Gottes. Er ist der umgekehrte von dem vorhergehenden. Anstatt zu sagen: es

*) Auch der darauf gegründete Beweis hat seine Schwierigkeiten, wie bald gezeigt werden soll. Um nun denselben auszuweichen, hat man versucht aus dem blossen Begriffe von dem höchsten Wesen auch sein Daseyn abzuleiten, ohne zu bedenken, dass auf diese Weise selbst die Kraft verloren geht, die in dem Vernunftbedürfnisse liegt.

liegt der Begriff des höchsten Wesens in uns, folglich existirt es nothwendig, kehrt man die Schlufsfolge um, und sagt: es mufs etwas schlechterdings Nothwendiges da seyn, folglich existiret das allervollkommenste Wesen; denn dieses kann allein dem Begriffe der unbedingten NothwendigkeitGenüge thun. Dieser Beweis soll nunmehro ausführlicher dargestellt werden.

Der Mensch fragt bey allem, was ist und geschieht, nach dem Grunde oder der Ursache. Betrachtet er nun sich und alle Dinge überhaupt, so findet er, dafs nichts durch sich selbst hervorgeht, sondern immer auf etwas hinweist, das nicht die Sache ist, welche entsteht. Deswegen sieht er alles was ist, als zufällig, d. h. als etwas an, das ohne die Existenz eines andern vorhergehenden Dinges nicht da seyn würde. Findet er die nächste Ursache, so geht er von dieser, da sie eben so zufällig ist, zu einer zweyten, dritten, vierten bis ins Unendliche zurück, ohne irgend etwas zu finden, das nicht auf der einen Seite

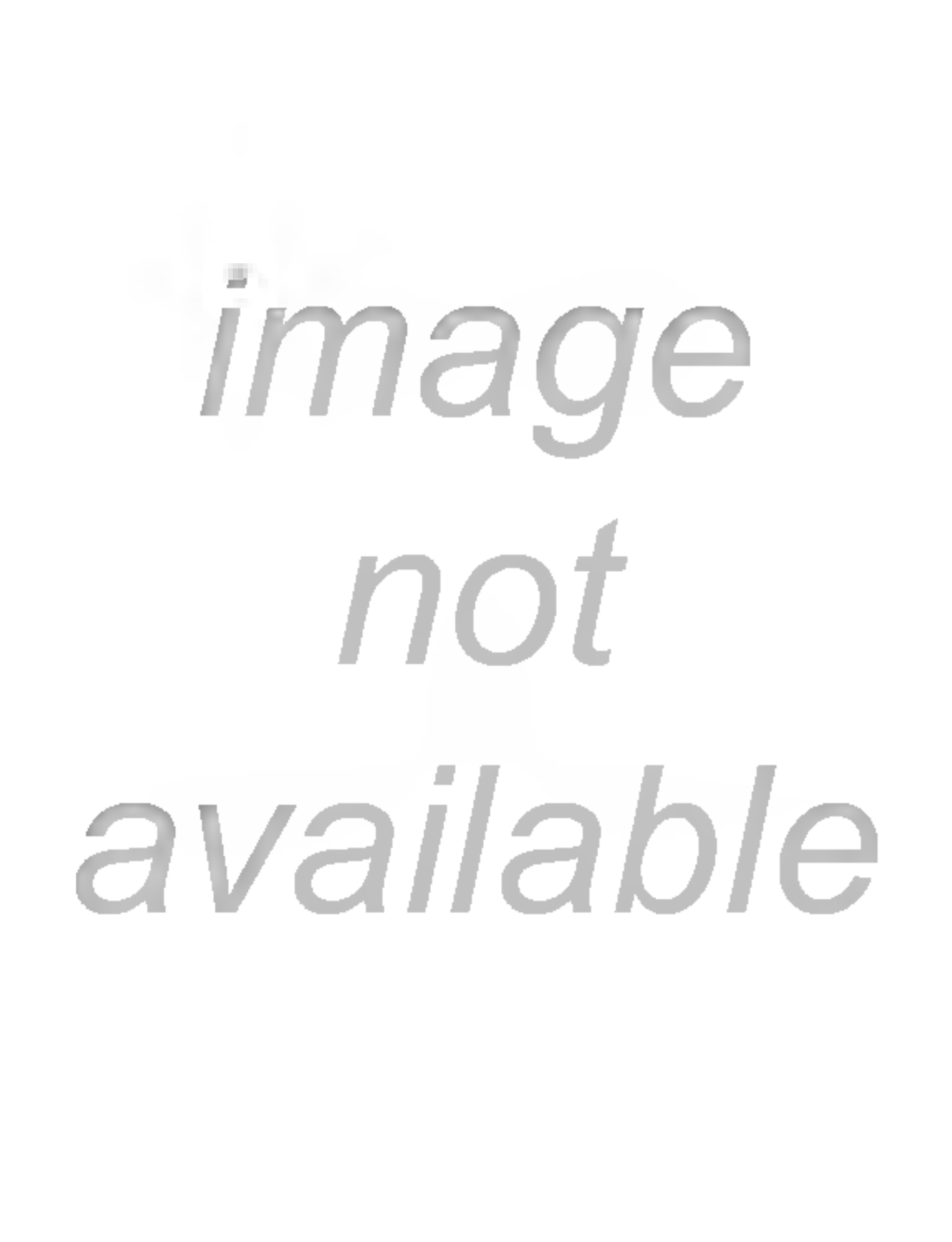
image
not
available

sondern er findet auch in der Unermeſslichkeit der auf einander folgenden stets zufälligen Weſen nicht das, was er doch ſucht, den letzten Grund aller Dinge. So kommt er von den bedingten Urſachen in der Welt auf den Gedanken einer unbedingten, von den zufälligen Weſen auf ein ſchlechthin nothwendiges, welches den Grund ſeiner Existenz nicht in andern, ſondern in ſich ſelbst enthält. Dadurch allein wird er in den Stand geſetzt, jene unermeſsliche Reihe von zufälligen Urſachen zu ſchlieſsen, und ſich Rechenſchaft von dem Daſeyn derſelben zu geben.

Aus der Art, wie der Menſch zu dem Begriffe eines nothwendigen Weſens gelangt, folgt unmittelbar, daſs es der Urheber der Welt ist, und keinen Theil derſelben ausmacht. Denn das Rückwärtsſchreiten von den bedingten Urſachen in der Welt zu einer unbedingten geſchieht eben deswegen, weil man den letzten Grund der Natur ſucht, und in derſelben nichts findet, was als

eine unbedingte Urſache angeſehen werden könnte. Uiberdieſs aber ſucht man zu zeigen, daſs das Urweſen auch alle Vollkommenheiten, ſelbst diejenigen Eigenſchaften beſitzen müſſe, die nicht unmittelbar aus dem Begriffe eines Urweſens hervorgehen, als Heiligkeit, Gerechtigkeit, Weisheit u. ſ. w.

Wenn nun die Frage über den letzten Grund aller Dinge allerdings von der Vernunft erzeugt wird, und dieſer letzte Grund nur in dem allervollkommensten Weſen gefunden werden kann: ſo ſcheint der Beweis für das Daſeyn Gottes nach aller möglichen Strenge geführt zu ſeyn. Auch haben nicht wenige Männer dieſen Beweis nicht nur für den besten, ſondern auch für den einzigen, Uiberzeugung erzwingenden gehalten. Betrachtet man aber denſelben nicht einſeitig, ſo muſs man gestehen, daſs er nicht ganz das leistet, was er verſpricht; und die Schwierigkeiten dabey dürfen nicht verborgen werden.

Eine unendliche Reihe zufälliger Weſen befriedigt den menſchlichen Verſtand nicht, das iſt nicht zu läugnen; ſie iſt für ihn zu groſs. Kaum hat er ſie aber geſchloſsen, ſo findet er ſie wieder zu klein. Er ſetze den Anfang noch ſo weit hinaus, ſo iſt die ganze Dauer der Welt wiederum nur ein unendlich kleines Zeittheilchen der ganzen Ewigkeit. Daher kann er weder die rückwärts gehende unendliche Dauer noch einen, der Zeit nach, beſtimmten Anfang der Welt ertragen. Dieſe Schwierigkeit wird noch gröſser, wenn man den Anfang der Welt auf das auſſer derſelben geſetzte Urweſen bezieht. Als im Beſitz aller Vollkommenheiten kann es keiner Veränderung unterworfen ſeyn. Man ſchreibe ihm aber dieſelbe zu, oder man ſchreibe ſie ihm nicht zu, ſo kommt man auf eine Anſicht, der eine andere entgegensteht. Iſt Wechſel in ihm, ſo führt dieſer auf eine Reihe von Zuſtänden, deren Anfang eben ſo wenig, als der Anfang der zufälligen Dinge in der Welt gefunden werden kann, und es wird folglich

eine ähnliche Schwierigkeit herbeygeführt, als diejenige ist, welche man zu lösen suchte; ist aber keine Veränderung in dem Urwesen, so ist es ungedenkbar, wie es die Welt, der Zeit nach, hervorgebracht habe. Eine solche Schöpfung führt unvermeidlich auf den Gedanken von Willensbestimmung, der ein Zustand vorhergieng und ein anderer folgte. Um diese Schwierigkeit zu heben hat man angenommen, die Welt könne von Ewigkeit her geschaffen seyn, und so, zum Theil wenigstens, das wieder aufgehoben, worauf man den Beweis für das Daseyn Gottes stützte. Ich sage zum Theil; denn, wenn man auch die Dauer der Welt ganz unbestimmt läst: so bleibt doch der Gedanke übrig, dass etwas unbedingt Nothwendiges von aller Ewigkeit her gewesen seyn muss, und dass in der Welt selbst gar nichts zu finden ist, welches den Charakter der unbedingten Nothwendigkeit hat. Allein nimmt man deswegen seine Zuflucht zu einem ausserweltlichen Wesen, so findet sich bey diesem ebenfalls eine unauflösbare Schwierigkeit.

Ist eine Reihe von bedingten Ursachen unbegreiflich, sagen die Gegner, so ist ein Wesen, das den Grund seiner Existenz in sich selbst hat, und dieselbe allen andern Dingen ursprünglich mitgetheilt hat, eben so unbegreiflich. Nimmt man also, um das Daseyn der Welt zu erklären, seine Zuflucht zu einem Urwesen, und kann man doch das Daseyn dieses Wesens nicht erklären: so setzt man die Unbegreiflichkeit nur um einen Schritt weiter hinaus. Diese neue Einwendung läßt sich in der That auf keine ganz befriedigende Weise heben. Man muss zugeben, dass der Begriff eines ausserweltlichen Urwesens wohl den Fragen über das Daseyn der zufälligen Welt Genüge thut, aber nicht denen über sein eignes Daseyn.

Bey diesen unauflösbaren Schwierigkeiten bleibt nur so viel gewiss, dass, da die Frage nach dem letzten Grunde aller Dinge von der Vernunft unzertrennlich ist, die Annahme eines Wesens, welches diesen Grund enthält, auch in speculativer Rücksicht als die Folge

eines Vernunftbedürfnisses, aber nicht so angesehen werden kann, als ob sie über alle Zweifel erhaben sey. Es kann auch als natürlich vorgestellt werden, das nothwendige Wesen zugleich als das vollkommenste zu denken. Denn der Begriff eines Wesens, das den Grund alles Möglichen enthält, und selbst, in keiner Rücksicht, einer ausser ihm liegenden Bedingung bedarf, ist auch der schicklichste für dasjenige, welches als der Grund alles Wirklichen, und in dieser Beziehung als unbedingt wirkend betrachtet wird. Aber zu läugnen ist wiederum nicht, dass die höchste Vollkommenheit eines ausserweltlichen Urwesens aus dem blossen Begriffe desselben nicht folgt, sondern in dem cosmologischen Beweise auf eine solche Weise dargethan wird, die nicht befriedigend ist. Dass es, als die letzte Ursache aller Dinge, grosse Macht besitzen müsse, ist offenbar; und sagt man ferner, es gebe nur zweyerley Arten zu wirken, die nach Naturgesetzen und die nach einem freyen Willen; die erste könne in dem Urheber der Natur gar nicht

gedacht werden, folglich beſitze er Verſtand und Willen: ſo leuchtet dieſs jedem Menſchen, der ein auſserweltliches Urweſen annimmt, noch ein. Wenn man nun aber weiter geht, und die göttlichen Eigenſchaften in ihrer Vollkommenheit aus bloſsen Begriffen herleiten will: ſo haben die Gründe dafür wenig oder keine Kraft. Zuerst ſucht man zu zeigen, daſs das Urweſen allmächtig gedacht werden muſs, und aus ſeiner Allmacht leitet man nachher die Unendlichkeit ſeines Verſtandes, ſowohl als die Heiligkeit ſeines Willens her. Auch hat dieſe Ableitung wenig wider ſich, denn ein Weſen, das alles Mögliche vermag, und nach den Einſichten des Verſtandes wirkt, muſs in der That alles erkennen und Allgenugſamkeit beſitzen; und aus dieſer, in Verbindung mit Allwiſſenheit, folgt unſtreitig Heiligkeit des Willens, Allweisheit, unwandelbare Gerechtigkeit und allumfaſſende Güte. Es kommt alſo hauptſächlich auf den Beweis für die Allmacht des Urweſens an. Um dieſen zu führen, ſagt man ohngefähr ſo: die

Welt ist nicht nothwendig so, wie sie ist, denn sie kann ohne allen Widerspruch anders gedacht werden, als sie ist; da sie aber von Gott allen andern vorgezogen worden ist, so muss sie die beste seyn; und vermochte er die vollkommenste Welt hervor zu bringen, so reicht seine Macht noch weit mehr zur Schöpfung der minder vollkommenen hin, folglich ist er allmächtig. — Bey diesem Schlusse findet ein offenbarer Cirkel Statt. Wenn dem Urwesen Verstand und Wille zugeschrieben wird, so folgt wohl gewissermasen, dass es die beste Welt hervorbrachte, die es hervor zu bringen vermochte,*) aber nicht, dass es unter allen möglichen überhaupt die beste hervorbrachte. Um ihm die Schö-

*) Ich sage gewissermasen; denn immer bleibt noch die Frage übrig, ob es nicht durch eigne Bedürfnisse gehindert wurde, den Einsichten des Verstandes zu folgen. Man muss ihm also auch schon Heiligkeit zuschreiben, ehe man nur ohne Einschränkung behaupten kann, dass es die beste Welt hervorbrachte, die es hervorzubringen vermochte.

pfung von dieſer zuzuſchreiben, muſs man ihm ſchon Allmacht beylegen, und gleichwohl ſoll dieſe Eigenſchaft erſt bewieſen werden.

Betrachtet man daher genau das Verfahren, welches in dem cosmologiſchen Beweiſe für das Daſeyn Gottes beobachtet wird, um die göttlichen Eigenſchaften in ihrer Vollendung darzuthun, ſo bemerkt man einen Sprung im Schlieſsen. Sie werden nicht aus dem Begriffe eines nothwendigen Weſens hergeleitet, wie doch geſchehen ſollte, ſondern aus dem Ideal der Vollkommenheit auf daſſelbe übergetragen. Auch iſt aus der Art, wie man zu dem Begriffe eines auſserweltlichen Urweſens gelangt, offenbar, daſs ihm nur ſolche Eigenſchaften zugeſchrieben werden können, die aus ſeinem Werke hervorgehen.*) Dieſs ver-

*) Weil dieſs einleuchtend iſt, ſo iſt es hier nicht nöthig geweſen, alle Cirkelſchlüſſe zu löſen, die man gemacht hat, um aus den Begriffen der Nothwendigkeit und Zufälligkeit die höchſte Vollkommenheit des Urweſens zu beweiſen.

läſst man aber ganz und thut weiter nichts, als daſs man durch versteckte Cirkel das ſchon als bewieſen vorausſetzt, was erst noch bewieſen werden ſoll. Ist ein Gott, ſo ist ihm freylich die höchste Vollkommenheit zuzuſchreiben, und ſein Werk ist die beste mögliche Welt, in ſo fern in dem Begriffe der Gottheit ſchon die Vollkommenheit enthalten ist; ſagt man aber, ſie ist die beste Welt, folglich ist Gott das vollkommenste Weſen: ſo giebt es kein anderes Mittel, die Wahrheit der Behauptung darzuthun, als durch die Beſchaffenheit dieſer Welt. Dieſs führt zu der Darstellung und Prüfung des phyſicotheologiſchen Beweiſes für das Daſeyn Gottes.

Bey dieſem Beweiſe legt man die Betrachtung der wirklichen Welt zum Grunde. Es finden ſich, ſagt man, in derſelben überall deutliche Spuren von einer Anordnung nach bestimmter Abſicht mit groſser Weisheit ausgeführt, und dabey ſowohl eine unendliche Mannichfaltigkeit der Dinge, als ein unbegrenzter Umfang des Ganzen. Dieſe Anord-

nung ist den Dingen in der Welt, einzeln genommen, so fremd, dass wir in der Natur derselben gar keinen Grund finden, der uns Anleitung gäbe, zu erklären, wie sie bey ihrer Mannichfaltigkeit und bey ihrem Umfange sich von selbst zusammengefunden hätten, um das hervor zu bringen, was in unsern Augen Zweck, Endabsicht ist, und Ideen eines vernünftigen Wesens voraussetzt. Die Einrichtung der Welt ist also nicht einer blindwirkenden allmächtigen Natur der Dinge zuzuschreiben, sondern als das Werk eines vernünftigen Wesens durch Freyheit anzusehen. Zwar könnten mehrere solche Ursachen gedacht werden; in so fern aber unter den Theilen der Welt, die wir kennen, eine wechselseitige Beziehung sichtbar ist, die auf Einheit des Plans hinweist, und wir berechtigt sind, von dem was wir kennen, mit Wahrscheinlichkeit auf das zu schliessen, wohin unsere Kenntnisse nicht reichen: so geht aus der Einheit des Plan's in der Welt auch die Uiberzeugung von der Einheit des Urhebers derselben hervor.

Dieſe Art zu ſchlieſsen hat in der That die allgemeine Denkungsart für ſich. Die Einrichtung aller organiſirten Körper, und noch mehr der lebendigen Weſen, iſt ſo bewundernswürdig, daſs ſie für den menſchlichen Verſtand nicht als das Reſultat einer zufällig zuſammenflieſsenden Menge materieller Theile erſcheinen kann. Das vollkommenſte Werk der Kunſt iſt unendlich wahrſcheinlicher das Reſultat von unordentlich durch einander geworfener Atomen, als das unvollkommenſte Inſekt. Sind wir nun genöthigt, bey jenem Verſtand und Willen voraus zu ſetzen: ſo würde es die Vernunft bey ſich ſelbſt nicht verantworten können, wenn ſie, bey der Frage über die Urſache der lebendigen Weſen, die Art zweckmäſsige Erzeugniſse hervor zu bringen, die ſie kennt, vorbey, und zu dunkeln und unerweislichen Erklärungsgründen, die ſie nicht kennt, übergehen wollte. Entweder muſs die Analogie, die unſere Urtheile überall leitet, wenn es auf Erforſchung unbekannter Dinge ankommt, auch bey dem Forſchen nach dem Grunde der zweckmäſsigen

Einrichtung der lebendigen Weſen unſer Urtheil bestimmen, oder wir müſſen die Frage nach jenem Grunde gar nicht aufwerfen.

Die Vernunft verfährt nach Zwecken, und fragt ſtets nach denſelben, ſie findet Mittel zu Zwecken und kann ſich nicht enthalten, als Mittel zu denſelben alles das anzuſehen, was bey einer groſsen Mannichfaltigkeit auf Einheit hinweist. Wie mannichfaltig aber ſind nicht in jedem thieriſchen Körper die Werkzeuge und Triebe, deren Vereinigung das Leben möglich macht! wie mannichfaltig ſind nicht in der Natur die Dinge, die jedem lebendigen Weſen nach ſeiner Art die Erhaltung und ein frohes Daſeyn verſchaffen! Eine ſolche Zuſammenstimmung aller einzelnen Theile des Körpers, deren jeder an ſich, nach unſerer Einſicht, gar nichts vermag, und ein ſolches Verhältniſs der lebloſen Natur zu der lebendigen, führt unstreitig auf den Gedanken von Abſicht. Schon ein einziges lebendiges und verständiges Weſen würde, wenn es nach ſeinem Urſprunge fragte, und

ſowohl die innere Zuſammenſetzung ſeines Körpers, als ſein Verhältniſs zu den Dingen auſſer ſich, in Uiberlegung zöge, ſich des Gedankens an Zweckmäſsigkeit nicht enthalten können. Dieſer Gedanke würde gar ſehr verſtärkt werden, wenn es ein ähnliches Weſen ſeiner Art fände, mit deſſen Vereinigung es ſein Geſchlecht fortpflanzen könnte. Wenn es nun nachher ſeine Kenntniſs über mehrere Arten lebendiger Weſen ausbreitete, und in allen einen bewundernswürdigen Bau ſowohl, als ein Verhältniſs ihrer Triebe zu den Dingen auſſer ihnen, und die durch den Unterſchied der Geſchlechter getroffene Anſtalt zur Fortpflanzung entdeckte: ſo würde ſich auch die Vorſtellung der Zweckmäſsigkeit noch mehr erweitern und ſtärken. Und nehmen wir nun die Millionen von lebendigen Weſen bey denen allen ſich eine ſolche Anordnung ihres Innern, eine ſolche Zuſammenſtimmung ihrer Triebe mit den Mitteln der Erhaltung, ein ſolcher Unterſchied der Geſchlechter, oder doch überhaupt Anlage zur Fortpflanzung findet — wie können wir da uns des

Gedankens der Zweckmäſsigkeit erwehren? — und wie können wir unter der Voraussetzung von dieſer einem blinden Ungefähr die Anordnung der Welt zuſchreiben? Ordnung, Zweckmäſsigkeit leitet nothwendig auf den Gedanken einer derſelben angemeſſenen Urſache, eines verſtändigen Urhebers.

Ist dieſer Gedanke, als nothwendig mit unſerer Vernunft verbunden, einmal aufgenommen, ſo findet er in der nähern Betrachtung der Welt einen ſo unbegrenzten Stoff, daſs er nie deswegen aufgegeben werden darf, weil es ihm an Nahrung fehlte, ſondern bloſs deswegen ſeine Kraft bisweilen verliert, weil er die Nahrung, die ihm die Welt anbietet, verſchmäht. „Sie eröfnet uns einen ſo unermeſslichen Schauplatz von Mannichfaltigkeit, Ordnung, Zweckmäſsigkeit und Schönheit, man mag dieſe nun in der Unendlichkeit des Raums, oder in der unbegrenzten Theilung deſſelben verfolgen, daſs ſelbst nach den Kenntniſſen, welcher unſer ſchwacher Verſtand davon hat erwerben können, alle Spra-

che, über ſo viele und unabſehlich groſse Wunder, ihren Nachdruck, alle Zahlen ihre Kraft zu meſſen, und ſelbst unſre Gedanken ihre Begrenzung vermiſſen, ſo, daſs ſich unſer Urtheil vom Ganzen in ein ſprachloſes, aber desto beredteres Erstaunen auflöſen muſs. Allerwärts ſehen wir eine Kette von Wirkungen und Urſachen, von Zwecken und Mitteln, Regelmäſsigkeit im Entſtehen oder Vergehen, und indem nichts von ſelbſt in den Zuſtand getreten iſt, darin es ſich befindet: ſo weiſet er immer hin nach einem andern Dinge, als ſeiner Urſache, welche gerade eben dieſelbe weitere Nachfrage nothwendig macht, ſo, daſs auf ſolche Weiſe das ganze All im Abgrunde des Nichts verſinken müſste, nähme man nicht etwas an, das auſserhalb dieſem unendlichen Zufälligen, für ſich ſelbſt urſprünglich und unabhängig bestehend, daſſelbe hielt und als die Urſache ſeines Urſprungs ihm zugleich ſeine Fortdauer ſicherte. Dieſe höchste Urſache (in Anſehung aller Dinge in der Welt) wie groſs ſoll man ſie denken? Die Welt kennen wir nicht ihren gan-

zen Inhalte nach, noch weniger wiſſen wir ihre Gröſse durch die Vergleichung mit allem was möglich ist, zu ſchätzen. Was hindert uns aber, daſs, da wir einmal in Abſicht auf Cauſalität ein äuſserstes und oberstes Weſen bedürfen, wir es nicht zugleich dem Grade der Vollkommenheit nach über alles andere Mögliche ſetzen ſollten? welches wir leicht, ob zwar freylich nur durch den zarten Umriſs eines abstracten Begriffs, bewerkstelligen können, wenn wir uns in ihm, als einer einzigen Substanz, alle mögliche Vollkommenheit vereinigt vorstellen; welcher Begriff der Forderung der Vernunft in Erſparung der Prinzipien günstig, in ſich ſelbst keinen Widerſprüchen unterworfen, und ſelbst der Erweiterung des Vernunftgebrauchs mitten in der Erfahrung, durch die Leitung, welche eine ſolche Idee auf Ordnung und Zweckmäſsigkeit giebt, zuträglich, nirgend aber einer Erfahrung auf entſchiedne Art zuwider ist.

Dieſer Beweis für das Daſeyn Gottes verdient jederzeit mit Achtung genannt zu wer-

den. Er ist der älteste, klärste, und der gemeinen Menschenvernunft am meisten angemessene. Er belebt das Studium der Natur, so wie er selbst von diesem sein Daseyn hat, und dadurch immer neue Kraft bekommt. Er bringt Zwecke und Absichten dahin, wo sie unsere Beobachtung nicht von selbst entdeckt hätte, und erweitert unsere Naturkenntnisse durch den Leitfaden einer besondern Einheit, deren Prinzip ausser der Natur ist. Diese Kenntnisse wirken aber wieder auf ihre Ursache, nämlich die veranlassende Idee, zurück und vermehren den Glauben an einen höchsten Urheber, bis zu einer unwiderstehlichen Uiberzeugung.

Es würde daher nicht allein trostlos sondern auch ganz umsonst seyn, dem Ansehn dieses Beweises etwas entziehen zu wollen. Die Vernunft, die durch so mächtige und unter ihren Händen wachsende, ob zwar nur empirische Beweisgründe, unabläßig gehoben wird, kann durch keine Zweifel subtiler abgezogener Speculation so niedergedrückt werden, dass sie nicht aus jeder grüblerischen

Unentſchloſſenheit gleich als einem Traume, durch einen Blick, den ſie auf die Wunder der Natur und der Majeſtät des Weltalls wirft, geriſſen werden ſollte, um ſich von Gröſse zu Gröſse bis zur allerhöchsten, von Bedingung zu Bedingung bis zum obersten unbedingten Urheber zu erheben.“ *)

So vernunftmäſsig aber, ſo ſehr zu empfehlen und aufzumuntern ein ſolches Verfahren iſt, ſo kann man doch dieſer Beweisart nicht Anſprüche auf apodictiſche Gewiſsheit zuſchreiben. Man muſs vielmehr geſtehen, daſs die Betrachtung der zweckmäſsigen Einrichtung in der Welt gleichſam nur den Weg zum Glauben an die Gottheit bahnt, der Gunst und fremder Unterſtützung bedarf, und folglich nicht eine unbedingte Unterwerfung erzwingt. Denn theils thut das, was die Betrachtung der Welt an ſich lehren kann, dem Begriffe der Gottheit nicht Genüge, theils iſt es noch Einwendungen ausgeſetzt, die ſich durch bloſse Erfahrung gar nicht heben laſſen, wie ietzt gezeigt werden ſoll.

*) Kants Critik der reinen Vernunft, S. 650.

Die Gottheit ist als das allgenugsame, vollkommene Wesen zu betrachten, das den Grund der Welt und alle mögliche Eigenschaften nicht in unbestimmt grosen Masse, sondern in ihrer Vollendung enthält. Wird dieser Begriff der Gottheit verlassen, so erhält man einen so unbestimmten, dass er weder zu irgend einer Absicht hinreicht, um deren willen die Frage über das Daseyn Gottes von Wichtigkeit seyn kann, noch den Verstand an sich befriedigt. Ist Gott nicht der Urheber alles dessen was ist, nicht eigentlicher Schöpfer der Welt: so ist er in seinen Werken abhängig von dem Stoffe, den er zu ordnen und zu bearbeiten hatte; seine Macht ist eingeschränkt, und wird, wie bey den Alten, dem Schicksale, unterworfen. Denn so wie der Mensch selbst seine Ohnmacht fühlt, nach der gegebenen Beschaffenheit der Materie und dem Verhältnisse derselben zu seiner Kraft, seine beyden Hauptzwecke für sich und andere auszuführen: so ist der Gedanke einer ähnlichen Ohnmacht in dem höchsten Wesen unvermeidlich, wenn

ihm nicht Allmacht im unbeſchränktesten Sinne des Worts zugeſchrieben wird. Wie kann aber dann von ihm der Menſch die Ergänzung ſeines Unvermögens zur Erreichung des höchsten Guts erwarten? Ist das höchste Weſen ferner nicht allgenugſam und über alle Verſuchung erhaben, von den Geſetzen abzuweichen, auf welche unwandelbare Gerechtigkeit und allumfaſſende Güte beruhen, und umfaſst es nicht, in einer Anſchauung, alles was ist, war, und ſeyn wird: ſo würde ein uneingeſchränktes Vertrauen zu ihm ebenfalls nicht Statt finden können. Es ist alſo nothwendig, das höchste Weſen als den Grund aller Dinge, als den Inbegriff aller Vollkommenheiten zu denken, wenn die Abſicht, um deren willen das Daſeyn derſelben dem Menſchen von der äuſsersten Wichtigkeit ist, erreicht werden ſoll. Und ſelbst in ſpeculativer Rückſicht geht der Nutzen, den der Gedanke der Gottheit leistet, verloren, wenn ihr nicht der uneingeſchränkte Beſitz aller Vollkommenheiten zugeſchrieben wird. Er treibt an, überall Zweckmäſsigkeit in der Welt zu ſuchen, wür-

de aber umſonst dieſelbe vermuthen laſſen, wenn das verständige Urweſen nicht als unumſchränkter Herr der Natur und als allweiſe gedacht würde. Endlich ſind die Attribute von unbestimmter, obgleich ſehr groſser, erſtaunlicher Macht und Treflichkeit für den Verstand gar nicht befriedigend. Sie geben nicht ſowohl einen Begriff von dem Gegenſtande, dem ſie zugeſchrieben werden, als ein Verhältniſs deſſelben zu dem Weſen, von welchem er betrachtet wird. Ein Inſekt, das die Werke des Menſchen betrachten könnte, würde demſelben ebenfalls eine erſtaunliche Kraft und einen unermeſslichen Verstand zuſchreiben. Man vergröſsere daher den Gegenſtand der Betrachtung, oder man verkleinere die Faſsungskraft des Weſens, welches ihn denkt: ſo fallen die Vorſtellungen von Vollkommenheit gleich groſs aus, wenn ſie nicht durchaus bestimmt ist, und alles Mögliche umfaſst. *) Gleichwohl führt die Be-

*) Eben weil ein unbestimmter Grad von Vollkommenheit in Rückſicht auf das höchste Weſen, nicht befriedigend ist: ſo rechtet

trachtung der Welt nur zu dem Gedanken eines Wesens, das die Welt geordnet, und bey dieser Ordnung einen hohen, obgleich für unsere Fassungskraft unendlichen Grad von Macht, von Weisheit und Güte bewiesen hat.

Wollte jemand unternehmen aus der Zweckmäfsigkeit so vieler Naturanstalten zu beweisen, dafs nicht blofs die Form, sondern auch die Materie in der Welt von einem und ebendemselben Wesen hervorgebracht wor-

auch der gemeine Verstand nicht über den Sprung von dem hohen, aber unbestimmten Grad der göttlichen Eigenschaften, die aus der Betrachtung der Welt geschlossen werden können, auf die Vollendung derselben; und die bedächtig schreitende Vernunft der Philosophen wagt oft ebenfalls diesen Sprung, ohne daran zu denken, dafs es einer sey. Wenn übrigens ein solches Verfahren als ein Sprung im Schliefsen vorgestellt wird, in so fern es auf apodictische Gewifsheit führen soll, so ist es doch nicht als tadelnswürdig an sich anzusehen. Es ist im Gegentheile in der Natur der menschlichen Vernunft gegründet, und als ein Bedürfnifs derselben zu betrachten.

den ſey: ſo müſste er zeigen, die Dinge der Welt würden ganz untauglich zu der beobachteten Ordnung und Uibereinstimmung ſeyn, wenn ſie nicht ſelbst von der höchsten Weisheit dazu erſchaffen wären. Gleichwohl ist alles, was hierüber nach der Analogie mit menſchlicher Kunst geſagt werden kann, bey weitem nicht hinreichend, um eine ſolche Behauptung auſſer allen Zweifel zu ſetzen; und giebt man zu, daſs die Abhängigkeit der Materie, ihrem Daſeyn nach, nicht aus der zweckmäſsigen Einrichtung in der Welt gefolgert werden kann: ſo muſs man auch zugeben, daſs der geführte Beweis für das Daſeyn Gottes als mangelhaft anzuſehen ist.

Geſetzt aber man wollte ihm doch die Allmacht in ſo fern zuſchreiben, als die Materie ohne Einſchränkung ſich unter ſeinen Willen zu fügen, und jede beabſichtigte Form anzunehmen gezwungen ſey: ſo ist dieſs doch ebenfalls nicht mit ungezweifelten Gründen zu beweiſen. Wahr ist es, daſs die zahlloſe Menge der Geſchöpfe, die wir theils auf der

Erde wirklich sehen, theils vermuthen, und die täglich wechseln, einen Grad von Macht anzeigt, der unsere Fassungskraft übersteigt; wahr ist es, dass, wenn wir jeden Planeten als bewohnt, und jeden Stern als eine Sonne, um die sich wieder bewohnte Planeten bewegen, ansehen, wie wir in der That mit hoher Wahrscheinlichkeit thun können, eine Menge von lebendigen Geschöpfen hervorgeht, die keine Zahl auszudrücken vermag. Aber so unendlich gross die Macht ist, welche eine solche Menge von Arten, und in jeder Art eine solche Menge von Individuen nach unwandelbaren Gesetzen zu formen vermochte: so kann doch weder auf der einen Seite gezeigt werden, wie viel der Stoff selbst (der als für sich bestehend angenommen wird,) zu dieser Form beygetragen hat, noch auf der andern, dass selbst diese zahllose Menge von lebendigen Wesen alle Formen erschöpft, deren die Materie fähig ist.

Gleiche Unbestimmtheit findet sich bey der göttlichen Weisheit, in so fern sie aus der

Zweckmäſsigkeit in der Welt geſchloſſen werden ſoll. So unendlich groſse Weisheit aus den Anſtalten hervorleuchtet, welche wir in der Natur zur Erzeugung, Erhaltung und Beglückung der lebendigen Weſen getroffen ſehen: ſo wenig der Menſch im Stande iſt, mit allen ſeinen Kräften nur einen Schatten der Vollkommenheit zu erreichen, die er theils in der Zuſammenſetzung der organiſchen Körper, theils in der Einheit der Geſetze bemerkt, nach welchen ſo eine zahlloſe Menge der organiſchen Weſen hervorgehen: ſo viel umfaſſend der Verſtand eines Weſens gedacht werden muſs, welches nach ſo einfachen Geſetzen eine ſolche Mannichfaltigkeit hervorbrachte: ſo läſst ſich doch aus dem Allen noch nicht mit unbezweifelter Gewiſsheit auf die Allwiſſenheit ſchlieſsen, oder auf eine unbezweifelte Weiſe zeigen, daſs in der Weltordnung die höchste Weisheit, im eigentlichen Verſtande des Worts, ausgedrückt ſey. Um ſo etwas darzuthun, müſsten wir das Ganze der Welt überſehen, und die höchste Weisheit ſelbſt beſitzen. Und wie

eingeschränkt ist auf der einen Seite der Kreis unserer Beobachtung, und auf der andern der Umfang unsers Verstandes! Wie will unser kurzer Blick das Unendliche messen, und mit Beyspielen belegen?

Die Schwierigkeit, die von der Eingeschränktheit unsers Verstandes herkommt, ist nicht einmal die einzige. Eine nicht minder grosse erhebt sich aus der Betrachtung der Uibel in der Welt. Wenn man auf der einen Seite alles das Gute preist, welches sie enthält: so darf man auch auf der andern die grosse Zahl von Leiden nicht vergessen, welche die Menschheit von jeher gedrückt hat, und noch drückt. So sehr sich auch die Philosophen bestreben, die Zahl und die Stärke dieser Leiden zu vermindern: so ist es doch ganz unmöglich dieselben weg zu philosophiren. Mögen Phantasie und Mitgefühl dieselben vergrösern, und falsche Ansicht der Ursachen sowohl, als der Wirkungen, den Gesichtspunct verrücken, aus dem sie zu betrachten sind: so würde es doch in der That dem Elende Hohn sprechen heissen, wenn

man es ganz läugnen, oder den Grund deſſelben immer in der fehlerhaften Beſchaffenheit des Menſchen, oder die Folgen davon ſchon für die gegenwärtige Welt als beglückend vorſtellend wollte. Wie ist es nun möglich, aus der bloſsen Betrachtung derſelben die Allgüte und unwandelbare Gerechtigkeit Gottes darzuthun?*)

*) Herr D. Platner ſagt in ſeinen Aphorismen (p. 444. zweyte Ausgabe): Keine Philoſophie wird je vermögend ſeyn die Uiberzeugung der Menſchheit von dem Uibergewichte des Elends merklich zu ſchwächen; denn dieſe Uiberzeugung ſelbst ist eine von der göttlichen Weisheit angeordnete Täuſchung. Ist dieſer Gedanke wahr, ſo ist der phyſicotheologiſche Beweis von dem Daſeyn Gottes, den Herr D. Platner führt, und für vollgültig hält, doch, nach ſeiner eignen Erklärung, nicht hinreichend; denn er gründet ihn auf die Einrichtung der Welt zur gröſsten möglichen Glückſeligkeit der lebendigen Weſen, und gleichwohl behauptet er, daſs alles, was darüber geſagt werden kann, nicht vermögend ſey, den Glauben an das Uibergewicht des Elends nieder zu ſchlagen. — Wie gewagt ist übrigens die Behauptung, daſs die Gottheit den Menſchen täuſche? Hat ſie aber ihre Richtig-

Es giebt nicht wenig Menſchen, welche behaupten, das Uibel in der Welt habe das Uibergewicht. Wird hierbey nicht ſowohl auf die Menſchheit allein, als auf alle lebendige Weſen geſehen: ſo kann die Behauptung allerdings auf eine Art niedergeſchlagen werden, die für den, welcher ſehen will, volle Uiberzeugung hat. Schwieriger wird ſchon der Gegenbeweis, wenn bloſs in Rückſicht auf das menſchliche Geſchlecht, die Leiden gegen die Freuden abgewogen werden ſollen; ob es gleich möglich ist, bey der Betrachtung aller Länder und Zeiten, ſo weit die Geſchichte ſie umfaſſen kann, ſich für das Uibergewicht der Glückſeligkeit zu erklären. Wenn man aber endlich unternehmen wollte zu zeigen, daſs die Existenz jedes einzelnen Menſchen, ſchon auf dieſer Erde, mehr angenehme als unangenehme Gefühle enthalte: ſo unternähme man etwas, wovon

keit, ſo thut der Menſch, der ſich über jene Täuſchung erhebt, höchst unrecht, dieſelbe in Andern ſchwächen, oder gar zerstören zu wollen.

man eben so wenig überzeugt seyn kann, als davon, dass sich das Mass der Glückseligkeit immer nach dem Masse der Sittlichkeit richte. *) Gleichwohl ist diese doppelte Uiberzeugung schlechterdings nothwendig, um die gegenwärtige Einrichtung der Dinge an sich als vollkommen zu betrachten. Sagt man, die Leiden seyen nothwendige Folgen der Einschränkung endlicher Wesen, und der grösten möglichen Vollkommenheit des Ganzen: so ist eine solche Rechtfertigung gar nicht befriedigend, wenn nicht zugleich gezeigt wird, dass aller Einschränkung der endlichen Wesen ungeachtet, jedes Individuum im Ganzen seiner Existenz, mehr angenehme als unangenehme Empfindung habe. Die menschliche Vernunft wür-

*) Böse seyn, sagt man, ist auch in der Empfindung ein grösseres Elend, als Böses leiden. Dieses findet freylich der Rechtschaffene sehr wahr, wenn es auf Vergleichung ankommt: ist denn aber Leiden nur in Vergleichung ein Leiden? und hat denn der Sittenlose das Gefühl des Rechtschaffenen?

de nie zur Hervorbringung eines einzigen Wesens stimmen, das ohne Schuld elend wäre, bloss damit Andere glückselig seyn könnten; und ist das Urtheil unserer Vernunft nicht mehr entscheidend, so ist es umsonst, sich auf dasselbe bey der Frage über das Daseyn Gottes zu berufen. Daher würde in der That alles, was zur Rechtfertigung der göttlichen Vorsehung angeführt werden kann, wenig Gewicht haben, wenn nicht zuletzt die Eingeschränktheit unserer Erkenntniss, und die Hoffnung eines bessern Lebens, zu Hülfe gerufen würde. In der Zukunft, heisst es, werden die Schicksale der Menschen in ihrem Zusammenhange erscheinen, und die Ausgleichungen Statt finden, auf die in der gegenwärtigen Einrichtung umsonst gerechnet wird. Auch ist auf der einen Seite die Schwachheit unsers Verstandes eine starke Aufforderung zur Bescheidenheit in unsern Urtheilen, und auf der andern der Glaube an Unsterblichkeit, auf eine Forderung der practischen Vernunft so gegründet, dass er gerade von denen, die des Trostes bedürfen,

und würdig sind, am willigsten aufgenommen wird. Wenn man aber behauptet, durch Betrachtung der uns bekannten Welt die Vollkommenheit des Urhebers, seine Allmacht und seine Weisheit hinlänglich zu erkennen: so muss man nicht auf die Eingeschränktheit unserer Erkenntniss, und auf die künftige Auflösung der menschlichen Schicksale verweisen.

Aus diesem Allen erhellet, dass der, auf die Vollkommenheit der Welt gegründete Beweis für das Daseyn Gottes ebenfalls nicht apodictische Gewissheit gewährt, sondern der Gunst bedarf. *) Die Betrachtung

*) Man sagt, die moralische Gewissheit sey eben so gross als die mathematische; und diess ist auch in doppelter Rücksicht wahr. Versteht man nämlich unter moralischer Gewissheit diejenige, welche auf moralischen Gründen beruht, und welche allein so genannt werden sollte: so kann sie in einzelnen Menschen eben so stark seyn, als die mathematische. Sie kann auch allgemein gedacht werden, wenn man eine solche versteht, die aus unzähligen Gründen fliesst, und nichts wider sich hat, als eine blosse

der Welt leitet nur auf den Gedanken eines Wesens, das sie geordnet hat, nicht aber auf den, dass es der Schöpfer derselben, oder, im eigentlichen Sinne des Worts, Herr der Natur ist. Und so wie seine Allmacht nicht streng bewiesen ist, so sind auch seine übrigen Eigenschaften in ihrer Vollendung, aus der Betrachtung der Welt, nicht auf eine

Möglichkeit. So wird gesagt, es sey moralisch gewiss, dass die Einrichtung in der Welt nicht eine Folge der von Ewigkeit her sich bewegenden ungleichartigen Atomen sey, weil die Unmöglichkeit dieser Entstehungsart zwar nicht bewiesen werden kann, der Gedanke derselben aber der menschlichen Denkungsart durchaus widerspricht. Wäre nun blos zwischen einer solchen Entstehungsart, und zwischen der Bildung der Welt durch ein verständiges Wesen, zu wählen, um das Daseyn des Unendlichen zu beweisen: so würde die Gewissheit von demselben allerdings der mathematischen gleich gestellt werden können. Der vorausgesetzte Wechselfall erschöpft aber die Möglichkeiten nicht, und der Begriff eines Wesens, welches die Welt gebildet hat, ist nicht der ganze Begriff der Gottheit.

ganz befriedigende Weise abzuleiten, ja Einwendungen ausgesetzt, die aus eben dieser Betrachtung hergenommen, und durch keine unzweifelhaften Gründe gehoben werden können.

So sind also alle drey speculative Beweise für das Daseyn Gottes nicht ganz befriedigend. Wenn aber dieß zugegeben werden muß, so ist dagegen so viel gewiß, daß der Glaube an einen höchst vollkommenen Urheber der Welt, durch die natürlichen und nicht zu übersehenden Winke der speculirenden Vernunft vorbereitet, und durch das Interesse der practischen Vernunft vollendet werden kann. Daß der Mensch nach dem Grunde aller Dinge frage, und durch diese Frage auf den Gedanken eines nothwendigen Wesens komme, ist keinem Zweifel unterworfen. Liegen nun in dem Begriffe desselben mehrere Eigenschaften, die in dem Ideale des vollkommensten Wesens enthalten sind; so ist es natürlich, daß bey denjenigen, welche nicht so bestimmt sind, eine Ergänzung aus dem Ideale eintrete. Verliert sich der

Menſch bisweilen in der Unbegreiflichkeit eines Weſens, das den Grund ſeiner eignen und aller übrigen Dinge Existenz enthält, und will er deswegen alles Forſchen nach demſelben aufgeben: ſo führt ihn die Betrachtung der Zweckmäſsigkeit, in der Einrichtung der Welt, wieder auf einen weiſen Urheber derſelben zurück. Sie ist der Abdruck eines vernünftigen Geistes; denn ſie ist eine Ordnung nach allgemeinen Geſetzen, und bey dieſer Ordnung von ſo künstlicher Zuſammenſetzung, daſs es der menſchlichen Denkungsart durchaus widerſpricht, ein blindes Ungefähr, als den Grund des Weltbaus und alles deſſen, was ist, zu betrachten. Dringt ſich aber ſo der Gedanke eines unſichtbaren Weſens auf, welches der Materie die Form gegeben, und in dieſer Bildung eine, für den Menſchen, unendliche Macht und Weisheit gezeigt hat: ſo vereinigt ſich mit dieſem Gedanken wieder natürlicher Weiſe der, daſs eben dieſes Weſen auch dasjenige ſey, welches den letzten Grund aller Dinge enthält, und dem Ideale der gröſsten Vollkommenheit

entſpricht. Bleibt man alſo bey der menſchlichen Denkart ſtehen, ſo iſt die Annahme eines allmächtigen, allweiſen Urhebers der Welt, auch in ſpeculativer Rückſicht, die vernünftigste Meinung. Soll ſie aber ein feſter Glaube, und der vollendete Begriff der Gottheit gefaſst und gerechtfertiget werden, ſo liegt die Möglichkeit davon nur in dem practiſchen Vernunftintereſſe.

Wäre die Frage über das Daſeyn Gottes eine bloſse Frage der Speculation, ſo würde ſie für die wenigsten Menſchen von groſser Wichtigkeit ſeyn; und da die völlige Beantwortung derſelben noch überdieſs unauflösbaren Schwierigkeiten unterworfen iſt: ſo würde ſelbst von denen, die, um den Kreis ihrer Kenntniſſe zu vermehren, ſich in theologiſche Unterſuchungen einlaſſen, ein groſser Theil dieſelben wieder aufgeben, wenn ſie nicht in Verbindung mit dem Verhalten und der Ruhe der Menſchen ſtünden. So wie nun das practiſche Vernunftintereſſe die Frage über das Daſeyn Gottes erſt allgemeiner wich-

tig macht: ſo bestimmt es auch die Beantwortung derſelben auf eine entſcheidende Weiſe. Da die bloſs ſpeculativen Gründe für das Daſeyn Gottes andere gegen ſich haben, welche nicht ganz niedergeſchlagen werden können: ſo ſind die ersten, wenn ſie auch nach der menſchlichen Denkungsart überhaupt das Uibergewicht haben, nicht hinreichend, eine hartnäckige Zweifelſucht zu überwinden. So weit aber kann jeder Menſch, der noch einigen Schein von Vernunft behaupten will, gebracht werden, daſs er wenigstens ein Gleichgewicht der ſpeculativen Gründe für und wider das Daſeyn Gottes eingestehen muſs. Wird nun gezeigt, daſs die Annahme deſſelben in practiſcher Rückſicht nothwendig ist, ſo kann auch der hartnäckigste Gegner nichts gegen den ächten Glauben an Gott einwenden, wenn er nicht zugleich alle Moralität als grundlos darzustellen vermag; und dieſs vermag er nicht anders, als indem er die Vernunft ſelbst aufhebt.

Ein ſolcher hartnäckiger Gegner ist der Menſch nicht ſelten gegen ſich ſelbst. Er

ſchwankt von einem Gedanken zum entgegengeſetzten, ſo lange gar nichts da ist, was den Einen ſchlechterdings nothwendig macht. Dieſes Schwanken verſchwindet aber überhaupt, ſobald ſich auf der einen Seite ein practiſches Intereſſe zeigt, das auf der andern fehlt. Denn der Menſch befindet ſich nur dann wohl, wenn Handeln und Denken mit einander übereinſtimmen, und nimmt deswegen oft Meinungen an, die gar nichts weiter für ſich haben, als die Uibereinſtimmung mit ſeiner Handlungsweiſe. Noch mächtiger muſs alſo das practiſche Intereſſe werden, wenn der Zweck, den er verfolgt, unumgänglich festgeſtellt, und zur Erreichungen deſſelben eine Bedingung ſchlechterdings nothwendig ist. Denkt daher der Menſch bloſs über die Möglichkeit, die Freyheit des Willens mit der Naturnothwendigkeit zu vereinigen, ſo kann er die Freyheit bald glauben, bald nicht glauben; ſobald er aber dieſelbe in Beziehung auf die Handlungsweiſe betrachtet, und ſo handelt, als ob er ein freyes Weſen ſey: ſo verſchwindet gewöhn-

lich die Kraft aller Gründe für die Naturnothwendigkeit, als der einzigen Wirkungsart in der Welt, wie die Kraft der Traumbilder bey der entgegengesetzten Erfahrung im wachenden Zustande. Eben so ist es in Rücksicht auf den Glauben an das Daseyn Gottes. Hat derselbe die Handlungsweise zum Grunde, so kann er eine Festigkeit gewinnen, die jedem Einwurfe trotzt. Auch ist der Rechtschaffene befugt zu sagen: er wolle auf alle Vernünfteleyen, die den Glauben an Gott wankend zu machen drohen, nicht achten; so wenig er darauf zu antworten, oder ihnen scheinbarere entgegen zu stellen, im Stande seyn möchte. Denn sein Urtheil wird von einem Interesse bestimmt, das er nicht aufgeben darf, ohne sich selbst zu verachten, das von keinem andern überwogen werden kann, und die speculative Vernunft wenigstens eben so gut für als wider sich hat.

Ist auf diese Weise der practische Grund, auf den der Glaube an Gott beruht, unerschütterlich: so ist er nicht weniger so beschaffen, dass auf demselben allein der be-

stimmte Begriff von der Gottheit gestützt werden kann, dessen der Mensch bedarf. Und in dieser Rücksicht ist seine Kraft noch ausgebreiteter, als in so fern er den Glauben an einen weisen Welturheber überhaupt sichert.

Der Gedanke eines nothwendigen Wesens, welches den letzten Grund aller Dinge enthält, ist so genau mit der menschlichen Denkungsart verbunden, dass die meisten Menschen gar nicht die Schwierigkeiten fühlen, welche die Speculation dagegen erhebt, und die wundervolle Einrichtung der Welt, als der Abdruck eines verständigen Wesens, kann ihnen so einleuchtend gemacht werden, dass auch darüber keine Zweifel entstehen. Wenn es aber darauf ankommt, den Glauben an einen moralischen Welturheber zu erwecken, der die Macht und den Willen hat, jeden Menschen in solche Verhältnisse zu setzen, dass es ihm möglich werde, für die Dauer seiner ganzen Existenz seinen ganzen Zweck zu erreichen: so ist weder der Gedanke an einen Welturheber überhaupt,

noch die Betrachtung deſſen, was in der Welt, ſeinem Werke, geſchieht, hinreichend auf eine entſcheidende Antwort zu führen. Dieſe hängt ſtets von dem practiſchen Vernunftintereſſe ab. Es läſst ſich nicht einmal denken, daſs der Gottheit eher die Heiligkeit des Willens beygelegt werde, als die Vernunft es dem Menſchen zur Pflicht macht, ſelbst dieſer Heiligkeit nachzustreben. Und da man von jeher in der Welt ein Miſsverhältniſs zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit zu bemerken geglaubt hat: ſo kann auch nicht die Betrachtung deſſen, was geſchieht, ſondern der Gedanke deſſen, was ſeyn ſollte, auf den Glauben an einen moraliſchen Welturheber, geführt haben. So natürlich es ferner iſt, die Gröſse der Macht und Weisheit, wovon ſich die Spuren in der wirklichen Welt finden, bis zur wahren Unendlichkeit auszudehnen: ſo kann denn doch dieſe Ausdehnung nur durch das practiſche Vernunftintereſſe hinlänglich gerechtfertiget werden.

Will man alſo einen würdigen Begriff von der Gottheit beybringen, und den Glauben an das Daſeyn derſelben auf eine unerſchütterliche Weiſe gründen: ſo erwecke und erweitere man das Intereſſe an der Moralität. Dadurch wird man die Menſchen gelehrig machen, die Grundwahrheiten der Religion aufzunehmen, und feſt in denſelben zu bleiben. Dann werden dieſe zurück auf die ſittliche Geſinnung wirken, und ihr einen immer gröſsern Einfluſs auf das Leben verſchaffen; dann wird es in mehr als einer Rückſicht wahr werden, daſs, wer an die Tugend — auch an Gott, und wer an dieſen glaubt, auch ſeine Pflichten erfüllt.

Ist es aber nicht niederſchlagend, daſs die Vernunft die wichtigsten Aufgaben nicht auf eine über alle Zweifel erhabene Weiſe zu löſen vermag; daſs ſie nur Glauben da bewirken kann, wo apodictiſche Gewiſsheit in doppelter Rückſicht ſo nützlich wäre? Würden nicht die Menſchen, wenn ſie von Gott und Unsterblichkeit auf eine un-

widerstehliche Weise überzeugt wären, viel besser und viel glücklicher seyn? — Diese Klage ist so natürlich, dass sie wohl in den meisten Menschen, die über ihre eigene Bestimmung und über die ihres ganzen Geschlechts nachdenken, zuweilen aufsteigt; ist sie aber auch gerecht? — Als solche wird sie schwerlich erscheinen können, wenn sich zeigen lässt, dass selbst das Dunkel, welches den Urheber der Welt und die Aussicht in die Zukunft bedeckt, der eigentlichen Moralität günstig ist; und dieſs lässt sich in der That zeigen. „Wäre uns die gewünschte Einsicht zu Theil geworden, so würden, statt des Streits, den ietzt die moralische Gesinnung mit den Neigungen zu führen hat, in welchem, nach einigen Niederlagen, doch allmählig moralische Stärke der Seele zu erwerben ist, Gott und Ewigkeit, mit ihrer furchtbaren Majestät uns unabläſsig vor Augen liegen; denn, was wir vollkommen beweisen können, gilt, in Ansehung der Gewisheit, uns so viel, als wovon wir uns durch den Augenschein versichern. Die Uiber-

tretung des Geſetzes würde freylich vermieden, das Gebotene gethan werden; weil aber die Geſinnung, aus welcher Handlungen geſchehen ſollen, durch kein Gebot mit eingeflöſst werden kann, der Stachel der Thätigkeit hier aber ſogleich bey der Hand und äuſserlich ist, die Vernunft alſo ſich nicht allererst empor arbeiten darf, um Kraft zum Widerstande gegen Neigungen durch lebendige Vorstellung der Würde des Geſetzes zu ſammeln: ſo würden die mehresten geſetzmäſsigen Handlungen aus Furcht, nur wenige aus Hoffnung, und gar keine aus Pflicht geſchehen, ein moraliſcher Werth der Handlungen aber, worauf doch allein der Werth der Perſon, und ſelbst der der Welt in den Augen der höchsten Weisheit ankommt, würde gar nicht existiren. Das Verhalten der Menſchen, ſo lange ihre Natur, wie ſie ietzt ist, bliebe, würde alſo in einem bloſsen Mechanismus verwandelt werden, wo, wie im Marionettenſpiel, alles gut gesticuliren, aber in den Figuren doch kein Leben anzutreffen ſeyn würde. Nun, da es mit uns ganz an-

ders beſchaffen ist, da wir, mit aller Anstrengung der Vernunft, nur eine ſehr dunkle und zweydeutige Ausſicht in die Zukunft haben, der Weltregierer uns ſein Daſeyn und ſeine Herrlichkeit nur muthmaſsen, nicht erblicken oder klar beweiſen läſst, dagegen das moraliſche Geſetz in uns, ohne uns etwas mit Sicherheit zu verheiſsen oder zu drohen, von uns uneigennützige Achtung fordert, übrigens aber, wenn dieſe Achtung thätig und herrſchend geworden, allererst alsdann und nur dadurch, Ausſichten ins Reich des Uibersinnlichen, aber auch nur mit ſchwachen Blicken erlaubt: ſo kann wahrhaft ſittliche, dem Geſetze unmittelbar geweihte Geſinnung Statt finden, und das vernünftige Geſchöpf des Antheils am höchsten Gute würdig werden, das dem moraliſchen Werthe ſeiner Perſon und nicht bloſs ſeinen Handlungen angemeſſen ist. Alſo möchte es auch hier wohl damit ſeine Richtigkeit haben, was uns das Studium der Natur und des Menſchen ſonst hinreichend lehrt, daſs die unerforſchliche Weisheit, durch die wir existiren, nicht min-

der verehrungswürdig ist in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zu Theil werden liefs. *)

*) Kants Critik der practischen Vernunft, S. 264.

Vereinigung aller moraliſchen Grundſätze.

Wenn man bedenkt, daſs, ſo weit man nur in die Geſchichte der Wiſſenſchaften zurückgehen kann, über die Beſchaffenheit und den Grund der Sittlichkeit philoſophirt worden iſt: ſo iſt es in der That nicht wenig wunderbar, daſs es dem Ende dieſes Iahrhunderts vorbehalten ſeyn ſollte, über eine, dem Menſchen ſo nahe liegende, und ſo wichtige Angelegenheit, Grundſätze aufzuſtellen, die allein vollgültige Wahrheit haben. Wird aber daher eine Einwendung gegen die Kantiſchen Lehren genommen, und denſelben bloſs deswegen die Richtigkeit abgeſprochen, weil ſie ſich in den Schriften der ſcharfſinnigsten Männer aller vorhergehenden Zeiten nicht finden: ſo iſt eine ſolche Einwendung theils an ſich nichtig, theils, bey näherer Betrachtung, ſelbst alles Scheins beraubt. Wer die

Wahrheit ſucht und liebt, muſs prüfen, und etwas nicht bloſs deswegen verwerfen, weil es neu und den Meinungen zuwider ist, welche ſcharfſinnige Männer auszuſchmücken verſtanden haben. *) Wären indeſſen die neu aufgeſtellten Grundſätze von der Art, daſs ſie die menſchliche Denkart umkehren ſollten, und die Meinungen aller vorhergehenden Zeiten durchaus für falſch erklärten: ſo würde ein Widerstand gegen ſo ſchneidende Neuerungen gewiſſermaſsen entſchuldigt ſeyn. Denn bey Lehren, wo es nicht auf äuſsere, ſchwer anzuſtellende Erfahrung, oder auf das Reſultat einer langen Kette von Schlüſsen, ſondern auf das unmittelbare Bewuſstſeyn und

*) Es ist unbegreiflich, wie Männer, die auf Gründlichkeit Anſpruch machen, ſich nicht ſcheuen, bloſs die Autorität der alten Philoſophie anzuführen und zu erklären, ſie wollen ſich gar nicht auf die Unterſuchung der neuen einlaſſen, gleichwohl aber dieſelbe als lächerlich und verwerflich darstellen. Wenn in einem ſolchen Verfahren Achtung für die Wahrheit herrſcht: ſo ist kein Menſch auf Erden, in dem ſie nicht herrſche.

auf die allgemein nothwendige Anwendung eines Gesetzes ankommt, wäre die lange Verborgenheit oder Verkehrung desselben allerdings ein bedenkliches Zeichen. Dass dieses aber der Kantischen Moralphilosophie gar nicht beygelegt werden könne, ist ein Hauptpunct aller vorhergehenden Betrachtungen gewesen. Es ist gezeigt worden, dass dieselbe, weit entfernt mit den Urtheilen des gemeinen Verstandes zu streiten, sich aus denselben herleiten, oder doch mit denselben in die genauste Verbindung setzen lasse. Nicht die allgemeine Denkungsart, sondern nur das Räsonnement der Philosophen über dieselbe soll umgekehrt werden. Und selbst dem letztern wird nicht alle Wahrheit abgesprochen, sondern nur Einseitigkeit, oder Unbestimmtheit zugeschrieben. Nun müsste man doch in der That sonderbare Begriffe von dem Gange des menschlichen Geistes haben, wenn man es für unmöglich, ja nur für unwahrscheinlich hielte, dass er sich durch Einseitigkeit der Grundsätze und durch Unbestimmtheit der Begriffe verirren, oder von

ſeinen Verirrungen zurückgebracht werden könne. Sollte jemand dieſen Wahn hegen, ſo darf er ja nur auf die ſo groſse Verſchiedenheit der Grundſätze blicken, welche über die Sittlichkeit aufgeſtellt worden ſind. Alle können ſie doch nicht uneingeſchränkt wahr ſeyn, und als vollendet kann doch auch keine Unterſuchung angeſehen werden, ſo lange die Reſultate derſelben theils mit ſich ſelbst, theils mit der allgemeinen Anſicht ſtreiten. Daſs dieſer doppelte Streit Statt finde, iſt gezeigt worden, und denſelben aufzuheben, iſt die neue Philoſophie bestimmt — und geſchickt. Denn ſie zeigt, daſs alle Partheyen in einer Rückſicht Recht, in einer andern aber Unrecht haben, und ſchlichtet ſo den Streit unter den Philoſophen, wie die meisten Streitigkeiten in dem Gebiete der Wiſſenſchaften ſowohl, als in dem Gebiete der bürgerlichen Angelegenheiten geſchlichtet werden. Nachdem nun in ausführlichen Betrachtungen das Wahre von dem Falſchen in allen, vor Kant über die Sittlichkeit aufgeſtellten Grundſätzen, geſchie-

den worden ist: so soll jetzt noch eine kurze Uibersicht der Trennungs- und Vereinigungspuncte derselben von und mit dem Kantischen Grundsätzen angestellt, und insbesondere die Harmonie von diesen mit der christlichen Moral gezeigt werden.

Wenn sich die philosophirende Welt in zwey Hauptpartheyen trennt, von denen die eine wandelbare, und die andere unwandelbare Regeln der Sittlichkeit annimmt, so hat freylich nur die letzte Recht; in so fern sie aber dasselbe auf unhaltbare Gründe stützt, so ist die andere auf ihrer Seite berechtiget, diese für nichtig zu erklären. Sagt die eine, wir sollen tugendhaft seyn, weil wir sonst nicht glücklich seyn können, oder weil es der Wille der Gottheit ist, so ist die andere befugt, zu erwiedern: eben weil dem Menschen Alles auf Glückseligkeit ankommt, diese aber von seiner individuellen Beschaffenheit abhängt, so giebt es keine allgemeingültigen Regeln, und es ist in sich widersprechend, das Streben nach Glückseligkeit zu einem Ge-

bote zu machen; oder sie ist befugt, zu fragen: kann bey den so verschiednen Begriffen von der Gottheit, welche in verschiedenen Ländern und zu verschiedenen Zeiten, noch herrschen, und von jeher geherrscht haben, irgend eine moralische Regel als ein allgemeingültiges Gebot Gottes vorgestellt werden? Diese Einwürfe nun werden dadurch niedergeschlagen, dass das Sittengesetz aus der wesentlichen Form der Vernunft abgeleitet, von dem Streben nach Glückseligkeit geschieden, ja demselben, in gewisser Rücksicht, entgegensetzt, und eben deswegen als ein Gebot vorgestellt wird.*)

*) Gegen die Scheidung des Sittengesetzes von allem, was unmittelbar zu dem Streben nach Glückseligkeit gehört, hat man den sonderbaren Einwurf gemacht, dass für den Menschen, als ein zusammengesetztes Wesen, auch kein reines Vernunftgesetz aufgestellt werden dürfe. Sind denn die chymischen Scheidungen deswegen unnütz, weil doch alle Körper zusammengesetzt sind? lehren sie nicht vielmehr, wie man auf die zusammengesetzten Körper am besten wirken könne? Und endlich, wird nicht nach der

Betrachtet man ferner die einzelnen Grundsätze über die Sittlichkeit, so findet man ebenfalls in jedem einen Vereinigungspunct mit dem Kantischen, und wird dieser gefasst, so verschwindet zugleich der Streit zwischen den verschiedenen Partheyen.

Sagt Epicur, der Mensch handele nur, um entweder eine unangenehme Empfindung zu entfernen, oder eine angenehme zu erreichen, und es komme folglich bey der Moral alles auf Glückseligkeit an: so ist sein Vordersatz unbedingt zuzugeben, aber die Folgerung nur mit Einschränkung. Zur Triebfeder ist freylich bey jeder Handlung Gefühl nöthig, dieſs ist aber bey der Moralität ganz eigner Natur, und mit den physischen Gefühlen nicht zu verwechseln. Hat man es daher in den neuern Zeiten davon geschieden und unter dem Namen des moralischen, als den

Scheidung des Sittengesetzes von allem Zufälligen, auf die doppelte Natur des Menschen eben dadurch Rücksicht genommen, dass die moralischen Handlungen als Pflichten vorgestellt werden?

letzten Bewegungsgrund zur Erfüllung der Pflicht, angeſehen: ſo kam man der Wahrheit um einen Schritt näher, erreichte ſie aber nicht ganz, in ſo fern man den moraliſchen Sinn als unabhängig von der Vernunft anſah. Dieſe enthält das moraliſche Geſetz, und wirkt dadurch ſelbſt das Gefühl, das zur Erfüllung deſſelben antreibt, wie in einer eignen Abhandlung gezeigt worden ist. Kommt es alſo auf genaue Beſtimmung der Regeln an, wornach die Beſchaffenheit der Handlungen zu richten ist, ſo enthält Epicurs Maxime nicht nur nichts Befriedigendes, ſondern ist auch eine unſelige Quelle von falſchen Vorſtellungen und Hinderniſſen der moraliſchen Geſinnung. In ſo fern dagegen Epicur unter der Glückſeligkeit die Selbſtzufriedenheit, als eine Folge der Tugend, mit begriff, und die moraliſche Geſinnung ſchon vorausſetzte, hatte er freylich Grund zu behaupten, der Menſch handle nur auf Antrieb des Schmerzes oder des Vergnügens, und beziehe folglich alles auf Glückſeligkeit.

Wenn die Stoiker behaupteten, es komme bey dem Rechthandeln gar nicht auf Vergnügen, sondern auf die unwandelbaren Vorschriften der Vernunft an, so geben sie den Grund der Sittlichkeit ganz richtig an. In so fern sie aber doch wiederum die Glückseligkeit eben so, wie im Epicurischen Systeme, als Zweck vorhalten, und noch überdiess in einen Gemüthszustand setzen, der dem Menschen unmöglich zur vollkommenen Zufriedenheit mit seinem Zustande hinreichen kann: so ist das Stoische Moralprinzip auf der einen Seite doch nicht rein, und deswegen einer falschen Auslegung fähig, und auf der andern der allgemeinen menschlichen Sinnesart wenig angemessen. Es muss also der Zweck, auf den die Stoiker verwiesen, von der Quelle, aus der sie die Sittlichkeit herleiteten, getrennt werden; und dann stimmt ihr System mit dem Kantischen, in Rücksicht auf den Ursprung der Sittlichkeit, überein.

In dem Epicurischen und in dem Stoischen Systeme liegt ein Hauptfehler darin, dass das eine geradezu, und das andere durch

einen Umweg auf Glückſeligkeit, als den letzten Zweck der Sittlichkeit, verweist. Dadurch wird es unmöglich zu faſſen, wie die Menſchen darauf gekommen ſind, erſtlich die ſittlichen Handlungen als Pflichten, und das Geſetz, auf dem ſie beruhen, als ein Gebot vorzustellen (denn zum Streben nach Glückſeligkeit bedarf es keines Gebots); und zweytens — gute und böſe Handlungen von den angenehmen und unangenehmen, Klugheit von Rechtſchaffenheit, und ſo manche andere Begriffe von einander zu unterſcheiden, ja, moraliſche Würdigkeit der Unwürdigkeit, und Tugend dem Laster entgegen zu ſetzen. Dieſe Fehler vermeidet das theologiſche System, indem es auf den Gehorſam gegen Gott verweist, und den Herrn der Natur und des Menſchen — zugleich als den Richter und Vergelter der Unterwerfung und des Widerſtrebens, unter und gegen ſeine Geſetze, vorſtellt. Daſs nun dieſe Vorſtellungsart mit dem Kantiſchen Systeme, in einer gewiſſen Rückſicht, nicht nur nicht ſtreite, ſondern aus demſelben hervorgehe, ist gezeigt wor-

den. Sieht man aber die Gebote Gottes als willkührliche Vorſchriften an, die ihre Kraft nur durch den Gedanken an Strafe und Belohnung erhalten, und verweist man auf dieſe, als die einzigen Triebfedern zur Tugend; ſo vergiſst man theils die Würde des Menſchen, der um des bloſsen, in ihm ſelbſt liegenden Geſetzes willen, handeln kann, und handeln ſoll, theils die Unmöglichkeit die ſittlichen Grundſätze als allgemeingültig auſſer Zweifel zu ſtellen.

Wird ſo das Wahre von dem Falſchen, oder Unbeſtimmten in allen Grundſätzen über die Sittlichkeit geſchieden, ſo fällt zugleich entweder der Streit unter denſelben ganz weg, oder es wird das Mittel angegeben, durch welches ſie vereinigt werden können. Denn was das Erſte anbetrift, ſo iſt bey den Partheyen, welche die Sittlichkeit bloſs in Beziehung auf das vorſtellen, was unmittelbar in dem Menſchen liegt, nur der Geſichtspunct verſchieden, aus welchem ſie den Unterſchied zwiſchen Recht und Unrecht betrachten.

Sieht man auf den Gemüthszustand, welcher gute und böse Handlungen begleiten kann, so findet man mit Epicur die Zufriedenheit und Unzufriedenheit im Zusammenhange mit der Glückseligkeit, und führt so die sittlichen Handlungen auf das Gefühlsvermögen überhaupt zurück; betrachtet man den Unterschied, der sich zwischen der Zufriedenheit oder Unzufriedenheit mit sich selbst, und andern angenehmen oder unangenehmen Gemüthszuständen findet: so kommt man auf das moralische Gefühl, als von dem physischen durchaus unterschieden; bemerkt man endlich, dass die Wirkung des moralischen Gefühls von dem Gebrauche der Vernunft abhängt, und dass überhaupt nur in dieser allgemeingültige Regeln des Verhaltens liegen können, so findet man den Grund jenes Gefühls mit den Stoikern in der Gesetzgebung der Vernunft. So hängen die Grundsätze der wohlgesinnten Epicuräer, der Vertheidiger des moralischen Gefühls, und der Stoiker, wie Stuffen zusammen. Wird nun aber nach diesen Grundsätzen das Streben

nach Glückſeligkeit in unmittelbaren Zuſammenhang mit der Sittlichkeit gebracht, ſo wird es dadurch unmöglich, theils die Geſetze der Vernunft als Gebote, theils die Uibertretung oder Befolgung derſelben als mit den Folgen begleitet zu denken, welche aus der Natur eines Gebots entſpringen. Verweist daher der Theologe auf den Gehorſam gegen Gott, ſo wird die Vereinigung zwiſchen ihm und denjenigen, welche ſich nicht in die überſinnliche Welt verſteigen wollen, dadurch möglich, daſs der Zuſammenhang von dieſer mit der Geſetzgebung der Vernunft gezeigt, und das Gebot Gottes, als das Gebot der Vernunft gerechtfertigt wird, ehe es auf den Willen Gottes bezogen werden kann. Und ſowohl jenen Zuſammenhang zu zeigen, als dieſe Rechtfertigung zu bewerkſtelligen, iſt die Abſicht aller vorigen Betrachtungen geweſen. Wer das Sittengeſetz läugnet, hebt die weſentliche Einrichtung der Vernunft auf, und verdient deswegen keine Widerlegung; wer es zwar anerkennt, aber nicht als ein Gebot betrachtet, vergiſst das Widerſtreben

der Sinnlichkeit gegen das Geſetz, und die Bedürftigkeit ſeiner Natur; wer dieſe anerkennt, und doch einen Zuſammenhang zwiſchen der guten Geſinnung und der Glückſeligkeit, ohne Vermittelung der Gottheit, und ſchon auf dieſer Erde annimmt, der vergiſst theils die Verſchiedenheit der Gründe, auf welche die beyden Hauptzwecke des Menſchen beruhen, theils die Unmöglichkeit, mit dieſer Annahme die Erfahrung zu vereinigen.

So macht die neuere Philoſophie eine Vereinigung aller Partheyen durch einen Grundſatz möglich, welcher auf der einen Seite alles Individuelle ausſchlieſst, und allgemeingültige, bestimmte Regeln des Verhaltens enthält, auf der andern aber zu eben den Gedanken leitet, welche den übrigen Moralſyſtemen zum Grunde liegen.

Der theologiſchmoraliſche Grundſatz iſt bisher nur im Allgemeinen betrachtet worden, ohne Rückſicht auf die beſondere Art, wie er in der Christlichen Religion vorgetragen wird. Die Uibereinstimmung zwiſchen dieſer und den Kantiſchen Grundſätzen noch

zu zeigen, dürfte um so weniger überflüssig seyn, da dieselben auf der einen Seite in dieser Rücksicht gemissbraucht, und auf der andern als gefährlich dargestellt werden. Dreyfach ist der Gesichtspunct, unter welchem eine Disharmonie zwischen der Christlichen Moral und der Kantischen gefunden werden kann. Die eine, kann man sagen, weist oft auf Glückseligkeit, und die andere nur auf Pflicht; die eine verweist auf Liebe zu Gott und den Menschen, die andere hingegen auf Achtung für ein Gesetz, und erklärt zugleich, dass Liebe und Achtung ganz verschiedene Gefühle sind; die eine endlich stützt sich auf Religion, und die andere macht dieselbe von sich abhängig. Wenn nun gezeigt werden kann, dass diese Sätze, nur in einer gewissen Beziehung, nicht aber durchaus einander gerade entgegen stehen, und dass selbst diese Beziehung, recht verstanden, in beyden Lehren vorkommt: so wird es auch keinem Zweifel unterworfen bleiben, dass die Christliche Moral, weder ihrem Inhalte noch ihrem Grunde nach, mit der Kantischen streite.

Dafs in der heiligen Schrift viel Ausſprüche vorkommen, welche die Glückſeligkeit, oder vielmehr Seligkeit des Frommen preiſen, ist gar nicht zu läugnen. Wenn nun aber Christus ſelbst ſeinen Jüngern ſagt, daſs ſie viel auf dieſer Erde zu leiden haben würden: ſo kann denn doch nicht die Glückſeligkeit hauptſächlich gemeint ſeyn, welche in dieſem Leben zu erreichen ist; *) und

*) Daſs übrigens ſelbst bey Vorhaltung der Pflicht, als dem höchsten Bestimmungsgrunde des Willens, theils, in ſo fern ſie ſich auf uns ſelbst bezieht, oft unmittelbar, theils bey den Pflichten gegen Andere, mittelbar, um den Widerstand der ſinnlichen Neigungen zu überwinden, auf die eigne Glückſeligkeit Rückſicht genommen werden müſſe, oder könne, ist ebenfalls ausdrücklich angeführt worden. (S. 436.) Wenn man alſo klagt, daſs ſeit Einführung des Kantiſchen Moralprinzips die Kanzelvorträge oft eine unerträgliche Trockenheit haben: ſo muſs man die Schuld nicht auf die Lehre ſelbst, ſondern auf den Miſsbrauch derſelben ſchieben. Der Buchstabe tödtet, aber der Geist machet lebendig. Faſst man den letztern, ſo behält man nicht nur alle die Mittel, welche geſchickt ſind, dauerhaften Eindruck auf das

daſs derjenige, welcher der ſittlichen Vollkommenheit nachſtrebt, in Rückſicht auf ſeine ganze Existenz, glückſelig zu preiſen ist, hängt mit Kants Lehren ſo genau zuſammen, daſs es weiter keiner Ausführung bedarf. Er ſagt ausdrücklich, daſs die Moral, in Verbindung mit Religion, Glückſeligkeitslehre ſey, und behauptet nur, theils, daſs das Verweiſen auf die Selbstzufriedenheit wenig oder keinen Eindruck auf Menſchen mache, die erst zur Sittlichkeit geführt werden ſollen, theils, daſs die Hoffnung zur künf-

Herz zu machen, ſondern gewinnt noch neue dazu. Dadurch, daſs man ſeit einer ziemlichen Zeit, die Christliche Moral der Epicuriſchen anzupaſſen ſuchte, beraubte man ſie des Nachdrucks, den der Gedanke der Pflicht an ſich, und in Beziehung auf die göttliche Geſetzgebung auf das menſchliche Gemüth zu machen vermag; und ſtellte man die Christliche Moral auf der einen Seite nicht in ihren Reinheit vor: ſo wagte man es auch kaum, ſie in ihrem ganzen Umfange vorzuſtellen, und beraubte ſich dadurch ebenfalls der Möglichkeit, durch die ganze Erhabenheit der Religion und des Menſchen, auf das Gemüth deſſelben zu wirken.

tigen Glückſeligkeit, oder die Furcht vor der Strafe, nicht als die ächte ſittliche Triebfeder anzuſehen ſey. Wendet man dagegen ein, daſs eben dieſe beyden Behauptungen der Christlichen Moral widerſprächen: ſo verliert bey gehöriger Unterſcheidung dieſe Einwendung ebenfalls den Schein von Wahrheit, den ſie beym ersten Anblicke haben kann. Denn was den ersten Punct betrift, ſo darf man nur in Erwägung ziehen, daſs die ganze Art des Vortrags der Christlichen Religion es unmöglich macht zu entſcheiden, wie viel oder wie wenig Empfänglichkeit für die Selbstzufriedenheit und den Gedanken einer künftigen Seligkeit bey den Menſchen Statt gefunden habe, welche zur Tugend ermuntert wurden. Will man aber ein Urtheil darüber fällen, ſo kann man in den ersten Christen, welche die strenge Lehre Christi angenommen hatten, jene Empfänglichkeit mit Grund vorausſetzen. Uiberdieſs ist es offenbar, daſs Christus ſelbst eine ganz andere Sprache gegen ſeine Anhänger, als gegen ſeine Feinde führt. Wo findet man in ſeinen Re-

den an dieſe eine Spur der Erinnerung an die Seligkeit, die ſie bey einem veränderten Verhalten erlangen würden? Auf ihr Unrecht verweist er ſie, und auf die Strafen, die ſie zu erwarten hätten, und beobachtete alſo eben den Unterſchied, den Kant als nothwendig darſtellt. Aber Christus verweist doch auf Strafe und Belohnung, und macht die eine, wie die andere, zur Triebfeder der Tugend. Dieſs ist der zweyte Punct, in welchem die Christliche Moral der Kantiſchen zuwider ſeyn ſoll. Dieſe letztere lehrt nun zwar erstens, daſs die Furcht vor künftiger phyſiſcher Strafe nicht die ächte moraliſche Triebfeder ſey, ſchlieſst aber dieſelbe als ein Vorbereitungsmittel zur ſittlichen Geſinnung nicht aus, ſondern dringt zum Theil eben deswegen darauf, daſs die Gebote der Pflicht, welche auf Strafe weiſen, nicht zu beliebigen Regeln des wohlverſtandenen Vortheils herabgeſetzt werden. Und ſtimmt nicht hiermit die Christliche Lehre vollkommen überein? Erweckt auch dieſe Furcht vor der Strafe, ſo unterſcheidet ſie doch davon

die Gesinnung, auf welche sie dringt, zugleich ausdrücklich, indem sie die Liebe zu Gott zur moralischen Triebfeder vorhält, und hinzusetzt, Furcht sey nicht in der Liebe.

Was zweytens die Aussicht auf die künftige Seligkeit betrifft, so ist sie bey der Unvollkommenheit, in welcher sie uns eröffnet wird, schon an sich als Triebfeder nicht eher zu gebrauchen, als bis die sittliche Gesinnung schon vorhanden, und die Sinnlichkeit in einem gewissen Grade schon überwunden ist. Christus lehrt aber auch ausdrücklich, dass die Menschen ohne Rücksicht auf die künftige Belohnung ihre Pflichten erfüllen sollen. Trachtet zuerst nach dem Reiche Gottes, sagt er, so wird euch das Uibrige von selbst zufallen; und diess sagt er zu eben den Jüngern, denen er nicht verhehlt, dass sie viel zu leiden haben würden, und die folglich am meisten äusserer Unterstützung bedurften. Zeigt ein solcher Ausspruch, unter solchen Umständen, nicht offenbar an, dass die Belohnung zwar eine Folge der

ſittlichen Geſinnung, aber nicht die Triebfeder derſelben ſeyn ſoll? Wenn ferner die Christen aufgefordert werden, der Heiligkeit nachzustreben, und ihnen hierin die Gottheit ſelbst zum Vorbild aufgeſtellt wird: ſo läſst ſich doch bey dieſer Aufforderung nicht an eine Geſinnung denken, die bloſs deswegen Kraft hat, weil ſie durch die Ausſicht auf Belohnung unterſtützt wird. Kommen alſo in der heiligen Schrift Stellen vor, aus denen man ſchlieſsen könnte, daſs der Gedanke der künftigen Vergeltung zur Triebfeder aller Sittlichkeit zu machen ſey: ſo müſſen ſie den angeführten Ausſprüchen gemäſs erklärt werden. Und dieſs geſchieht, wenn man zwar auf der einen Seite das Streben, das Gute bloſs um des Guten oder um des Geſetzes willen, aus welchem der Begriff deſſelben abgeleitet wird, zu vollbringen, als die eigentlich ſittliche Geſinnung betrachtet; auf der andern aber doch, um der Bedürftigkeit und Schwachheit der menſchlichen Natur willen, theils die Ausſicht auf künftige Zuſammenſtimmung der beyden Hauptzwecke

des Menſchen als nothwendig darstellt, theils eben dieſe Ausſicht von den Unterſtützungsmitteln der eigentlich moraliſchen Geſinnung nicht ausſchlieſst. Auf dieſe Weiſe wird der anſcheinende Widerſtreit der bibliſchen Ausſprüche mit ſich ſelbst, und mit den Lehren der reinen Moral, in Uibereinſtimmung aufgelöst.

Eine gleiche Uibereinſtimmung findet ſich zwiſchen dem Hauptgebote des Chriſtenthums, und der oberſten Regel aller Sittlichkeit, wie ſie von der reinen practiſchen Vernunft angegeben wird, wenn jenes, theils nach ſeiner innern Möglichkeit, theils nach dem unbezweifelten Sinne anderer Ausſprüche der heiligen Schrift erklärt wird. Gott über alles, und den Nächſten wie ſich ſelbſt zu lieben, iſt nach dem Ausſpruche Chriſti das Hauptgebot, das der Menſch befolgen ſoll: und nach den aufgeſtellten Grundſätzen der reinen Moral, führt auf der einen Seite die unbeſchränkte Gleichheit der Rechte zwiſchen allen Menſchen, ebenfalls auf ein Verhalten,

welches nicht anders seyn würde, wenn wir den Nächsten wirklich liebten, und auf der andern das Gebot, das Gute um des Guten willen zu thun, auf das unnachläſsige Streben der Gottheit ähnlich zu werden, welches Streben unstreitig Liebe zu Gott genennt werden kann. Vergleicht man alſo das Hauptgebot des Christenthums mit dem reinen Vernunftgebote, in practiſcher Rückſicht, ſo ist kein Schatten von Disharmonie zu finden. Und wenn nach der einen Lehre Liebe, und nach der andern Achtung, Ehrfurcht zur Triebfeder der Sittlichkeit gemacht wird: ſo läſst ſich auch hier der anſcheinende Widerstreit heben.

Was nun erstlich die Liebe zu Gott betrift, ſo ist es an und für ſich widerſinnig, dabey an eigentliche Neigung und Wohlwollen (pathologiſche Liebe) zu denken, und kein Menſch wird es wohl wagen zu behaupten, daſs durch jenen bibliſchen Ausdruck die Ehrfurcht ausgeſchloſſen werde. *) Indeſſen

*) Daſs Ehrfurcht vor Gott von der Furcht vor ſeiner Strafgerechtigkeit verſchieden ſey, be-

kann doch auſſer der Dankbarkeit gegen Gott, als den Geber alles Guten, Liebe zu ihm noch die bereitwillige Ergebenheit heiſſen, mit welcher ſeine Gebote erfüllt werden; und auf dieſe Bedeutung weist die heilige Schrift bestimmt genug hin. Sie ſagt ausdrücklich, daſs die Liebe zu Gott in der Erfüllung ſeiner Gebote bestehe. Wird alſo in der Liebe noch ein beſonderer Gemüthszustand gedacht, ſo kann es kein anderer, als die uneingeſchränkte Bereitwilligkeit zu jener Erfüllung ſeyn. Nun kann aber eine ſolche Bereitwilligkeit ſelbst nicht im eigentlichen Verstande geboten werden; denn thun wir das, was wir thun ſollen, ſchon für uns ſelbst gern: ſo ist das Gebot unnöthig; und thun wir es zwar eben nicht gern, ſondern nur aus Achtung fürs Geſetz: ſo würde es der gebotenen Geſinnung geradezu entgegen wirken. Als Gebot

darf wohl keiner Ausführung, aber der Erwähnung, damit nicht der Gedanke eines Widerstreits, zwiſchen einer vorhergehenden und der ietzigen Behauptung, Wurzel faſſe.

ſoll das Geſetz Unterwerfung bewirken, und gleichwohl wäre der Inhalt ſo, daſs es dieſe Unterwerfung wieder ausſchlöſse; denn dieſe weist allemal auf Zwang, und ſteht der bereitwilligen Ergebenheit entgegen. Da dieſs ein offenbarer Widerſpruch ist, ſo kann die Aufforderung zur Liebe Gottes, nicht ſowohl die Geſinnung ſelbst, welche darin ausgedrückt wird, als das Streben nach derſelben, zum Gegenstande haben; und ſo verſtanden hat dieſs Gebot einen Sinn, der mit Kants Lehrſätzen vollkommen übereinstimmt. Denn nach denſelben liegt es allerdings in dem Gange der menſchlichen Empfindung, daſs die ehrfurchtsvolle Scheu vor dem, was von uns hochgeſchätzt wird, uns aber zugleich an unſere Schwächen erinnert, durch die immer wachſende Leichtigkeit, mit der wir demſelben Genüge thun, ſich der Zuneigung nähert. Das Geſetz in ſeinem ganzen Umfange lieben, und jederzeit gern erfüllen, ist die Vollendung der moraliſchen Geſinnung — ist Heiligkeit. Und da dieſe auf der einen Seite in der Christlichen Lehre

ausdrücklich dem Menschen zum Ziele gesetzt, und auf der andern doch die ganze Erfüllung des Gesetzes als unmöglich dargestellt wird: so ist die angeführte Erklärung des Gebots, Gott zu lieben, unstreitig die richtige. Gegen die Menschen ferner findet zwar eigentliche Liebe Statt, als Empfindung aber kann sie ebenfalls kein Gegenstand des Gebots seyn. Wird dessen ungeachtet auf die Liebe zu den Menschen gedrungen, so kann dies nichts anders bedeuten, als auf der einen Seite das zu thun, was wir thun würden, wenn die Liebe vorhanden wäre, und auf der andern darnach zu streben, alle Pflichten gegen Andere gern zu erfüllen.

Macht man endlich den Einwurf gegen die Kantische Philosophie, dass sie die Religion auf Moral, das Christenthum hingegen die Moral auf Religion gründe: so ist diesem Einwurfe schon an einem andern Orte begegnet. Christus knüpfet allerdings die Moral an die schon vorhandenen Religionsbegriffe; indem er aber auf das innere Bewusstseyn, als

dem letzten Richter über das Gute und Böſe, verweist: ſo zeigt er damit hinlänglich an, theils, daſs der Inhalt ſeiner Lehre nicht in Vorſchriften beſtehe, welche die Gottheit nach ihrer Machtvollkommenheit willkührlich aufdringe, theils, daſs ſelbſt der Glaube an die Gottheit, als ein heiliges Weſen, aus der Geſetzgebung der Vernunft hervorgehe.

Nach dieſer Auseinanderſetzung kann es keinem Zweifel unterworfen bleiben, daſs die Kantiſche Moralphiloſophie, weit entfernt mit den Lehren des Christenthums zu ſtreiten, dieſelben vielmehr zu befeſtigen, und gegen die Einmiſchung falſcher oder unbeſtimmter moraliſcher Grundſätze zu ſchützen ſuche. Denn die Lehre der Stoiker, welche den ſchwachen und fehlerhaften Menſchen doch, unter dem Bilde des Weiſen, ſo vorſtellt, als könne er, ſich ſelbſt genug, gleich der Gottheit, über jedes Bedürfniſs, und folglich über jede Verſuchung zum Böſen, erhaben ſeyn, verträgt ſich mit dem Geiſte der

Christenthums nicht; *) und noch weniger verträgt sich damit die schlaffe Lehre, welche unmittelbar auf die eigene Glückseligkeit als

*) Man hält gemeiniglich dafür, sagt Kant, die Christliche Vorschrift der Sitten habe in Ansehung ihrer Reinigkeit, vor dem moralischen Begriffe der Stoiker nichts voraus; allein der Unterschied beyder ist doch sehr sichtbar. Das Stoische System machte das Bewußtseyn der Seelenstärke zum Angel, um den sich alle sittlichen Gesinnungen wenden sollten, und, ob die Anhänger desselben zwar von Pflichten redeten, auch sie ganz wohl bestimmten: so setzten sie doch die Triebfeder, und den eigentlichen Bestimmungsgrund des Willens, in eine Erhebung der Denkungsart, über die niedrige, nur durch Seelenschwäche machthabende Triebfeder der Sinne. Tugend war also bey ihnen ein gewisser Heroism des über die thierische Natur des Menschen sich erhebenden Weisen, der ihm selbst genug ist, andern zwar Pflichten vorschreibt, selbst aber über sie erhaben, und keiner Versuchung zur Uibertretung des sittlichen Gesetzes unterworfen ist. Dieses alles aber konnten sie nicht thun, wenn sie sich dieses Gesetz in der Reinigkeit und Strenge, als es die Vorschrift des Evangelii thut, vorgestellt hätten. (Kants! Critik der practischen Vernunft, S. 229.)

das letzte Prinzip alles Handelns hinweist. Wäre dieſe wahr, ſo müſste das Christenthum nicht darauf dringen, Gott über alles, und die Menſchen wie ſich ſelbst, ſondern ſein Selbst über alles, und um deswillen Gott und die Menſchen zu lieben. Mit dem Geiste des Christenthums verträgt ſich dagegen der Geist der Kantiſchen Lehre vollkommen — ja es ist ein und eben derſelbe Geist, welcher in beyden herrſcht. In beyden werden die ſinnlichen Neigungen, als die eigentlichen Bestimmungsgründe zu moraliſchen Handlungen, völlig ausgeſchloſſen; in beyden kommt es auf die Geſinnung, nicht auf die Wirkung der Handlungen an; in beyden ist die Regel des Verhaltens, auf welcher die Moralität beruht, nicht eine beliebige, ſelbst gewählte, an ſich gleichgültige Maxime, ſondern ein unabänderliches Gebot, dem die Sinnlichkeit widerſtrebt; in beyden ist es zwar das Reſultat der Vernunft, aber doch zugleich als ein Gebot Gottes zu betrachten; in beyden ist das vorgeſteckte Ziel die Heiligkeit, und nur in der Unendlichkeit

zu erreichen; in beyden ist die Glückseligkeit nicht der Zweck, aber doch die nothwendige Folge der Tugend, und nicht durch menschliche Bemühung allein, oder auf dieser Erde uneingeschränkt, sondern nur durch die Vermittelung der Gottheit, und in der Ewigkeit zu erhalten. So wie man also mit Recht sagen kann, dass die Lehre des Christenthums zuerst die Sittlichkeit in ihrem ganzen Umfange und in ihrer ganzen Reinheit, dem Menschen ans Herz gelegt hat: so kann man auch mit Recht behaupten, dass die Kantische Philosophie zuerst diese Reinheit und diesen Umfang uneingeschränkt anerkannt und bestätiget hat. Auf das Innere des Menschen verweist das Christenthum, und dieses Innere gleichsam aufzudecken, so viel als es menschliche Kräfte verstatten, ist das Verdienst der Kantischen Lehren. Sie setzen alle Vernunftwahrheiten, an denen der Menschheit am meisten gelegen ist, in ein Licht, das theils in voller Klarheit leuchtet, theils ein Abglanz dieser Klarheit ist. In jenem steht das Sittengesetz selbst,

und in dieſem die damit nothwendige Annahme der Unsterblichkeit und des Daſeyns der Gottheit.

Ich trage, kann der Menſch nach jenen Lehren ſagen, in mir ein Geſetz, das ich als vernünftiges Weſen, nicht abläugnen kann; ich ſoll in meinen Handlungen nur ſolche Regeln befolgen, die auf die Einstimmung aller vernünftigen Weſen rechnen können, und die ich, wenn ich eine Welt einzurichten hätte, ohne daſs meine Neigungen ins Spiel kämen, entweder ſchlechterdings befolgen müſste, wenn die Zwecke der Welt ſich nicht zerstören ſollten, oder die ich doch zur beſſern Erreichung derſelben befolgen würde. Dadurch ſehe ich mich in eine andere Ordnung der Dinge verſetzt, als diejenige ist, in welcher ich alles nach Naturgeſetzen zu richten gewohnt bin. In ſo fern ich mich in der mir erkennbaren Welt befinde, bin ich ein bloſses Glied, das von urſprünglichen Anlagen, Verhältniſſen und Umſtänden bestimmt wird, und wieder Lagen und Umstände für Andere hervorbringt. Allein,

ich habe auch das Gefühl einer freyen Selbstthätigkeit, deren Grund ich nicht erkenne, deren Möglichkeit ich nicht einsehe, die ich aber doch nicht für Täuschung halten kann, da jenes Gesetz eine solche Freyheit von Naturgesetzen nothwendig fordert, indem es auf eine Handlungsweise dringt, welche ohne dieselbe unmöglich wäre, und welche ich zu der meinigen machen muss, wenn ich nicht in meinen Augen verabscheuungswürdig seyn will. Werde ich dadurch auf die Hoheit meiner übersinnlichen Natur gewiesen, und eines ganz eignen Genusses fähig: so kostet es mich doch Mühe, jener gemäss zu handeln, und diesen nur einigermassen als Ersatz für die Opfer anzusehen, welche der höhere Theil meines Wesens dem niedrigen auferlegt. Ich wünsche in unzähligen Fällen dieser Opfer überhoben zu seyn, fühle einen damit verbundenen innern Zwang, und muss also die Handlungsweise, die mir das Gesetz vorschreibt, als Pflicht, und mein Bestreben, dieselbe zu erfüllen, als Gehorsam, als Unterwerfung betrachten. Auch bleibt dies

Verhältniſs meines Willens zu dem Geſetze in jedem Zeitpuncte meines Lebens, unter jeden Umſtänden, unverändert ſtehen. Jener Zwang wird zwar immer ſchwächer, und verſchwindet in immer mehrern Fällen, je öfterer ich jenen Gehorſam beweiſe. Auch kann meine Lage ſo günſtig ſeyn, daſs auf die Erfüllung meiner Pflichten meistentheils mittelbar oder unmittelbar überwiegender Genuſs folgt. Allein es ſo weit zu bringen, daſs jede von dem Geſetze geforderte Handlung ſtets meinen Neigungen unter allen Umſtänden angemeſſen ſeyn, daſs ich in keinem Falle innern Widerstand fühlen, oder von meiner Sinnlichkeit mich hinreiſsen laſſen ſollte, dieſe Vollkommenheit zu erreichen, bin ich hier auf Erden nicht im Stande. Nur darnach zu *ſtreben* kann und ſoll mein erster Zweck ſeyn. Wenn ich überdieſs mich auch ſelbst in Umſtänden befinde, wo es mir leicht wird, meine Pflichten zu erfüllen: ſo weiſs ich doch, daſs nicht alle Menſchen, nicht einmal die meisten, ſich in ſolchen Umſtänden befinden. In vielen iſt keine andere Wahl als zwiſchen

Elend und Rechtſchaffenheit möglich. Gleichwohl ist der Gedanke eines nothwendigen Verhältniſſes zwiſchen Tugend und Glückſeligkeit, von meiner Denkungsart unzertrennlich. Auf eben dem Grunde, aus welchem ich mich verbunden fühle, die Rechte meiner Mitmenſchen für höher, als meine Neigungen zu halten, beruht auch die Vorſtellung von der Tugend, als der Würdigkeit glückſelig zu ſeyn, und der nothwendige Gedanke, daſs Sittlichkeit nur in Verbindung mit Glückſeligkeit die ganze Bestimmung des Menſchen ausmacht. Soll er alſo dieſe erreichen, wie ſie der ſinnliche und überſinnliche Theil ſeines Weſens ankündiget: ſo darf er dadurch, daſs er aus Achtung für den Einen die dringenden Forderungen des Andern nicht befriediget, der Glückſeligkeit nicht verlustig werden. Um es daher für möglich zu halten, daſs der Menſch ſeine ganze Bestimmung erreiche, muſs ich ein zukünftiges Leben und eine vermittelnde Gottheit glauben. Nur unter der Vorausſetzung von jenem und dieſer, kann er die Vollkommenheit erreichen, auf

die ein unmittelbares Gebot dringt, und die Glückſeligkeit, deren Forderung mittelbar auf eben dieſem Gebote beruht.

Eben dieſer Glaube wird auch vorbereitet oder geſtärkt durch andere Betrachtungen, die ich über die Menſchheit und über die Welt anſtelle. Ich unterſcheide das, was in mir denkt und will, durchaus von meinem Körper, und ſehe mich als ein Weſen an, das nicht nothwendig mit demſelben vereinigt ſeyn muſs, um beſtehen und wirken zu können; ich habe Kräfte, die einer immer gröſsern Entwickelung und Anwendung fähig ſind, und doch hier auf Erden, in Vergleichung, nur einen ſehr geringen Grad von Ausbildung erreichen können, ja die, bey dem Werthe, dem ich nothwendig darauf lege, doch oft nicht einmal das leiſten, was der blinde Inſtinkt in den Thieren leiſtet. Sehe ich nun in dieſen eine Zweckmäſsigkeit, die ich in dem Menſchen nicht antreffe, in ſo fern ich ſeine Exiſtenz auf dieſes Leben einſchränke: ſo weiſt mich auch hier die Vernunft auf

meine Fortdauer nach dem Tode. Nur durch dieſe wird das Räthſel gelöst, welches mir ſonst die Menſchheit bleibt; denn ich kann nicht in dem geringern Theile der Welt Zweckmäſsigkeit, und in dem höhern Zweckloſigkeit zugleich denken.

Durch die Zweckmäſsigkeit in der Einrichtung der Welt ſowohl, als durch das Bedürfniſs meiner Vernunft, einen letzten Grund aller Dinge zu denken, den ich in der mir erkennbaren Welt gar nicht antreffe, werde ich auch auf einen unendlich weiſen und mächtigen Urheber aller Dinge geleitet. Schon das, was ich auf dieſer Erde erkenne, überſteigt meine Faſſungskraft; richte ich aber meine Augen gen Himmel, und auf die Sterne, gegen deren Gröſse und Menge dieſe Erde nur ein Punct in dem Weltall ist; denke ich mir jeden Stern als eine Sonne, welche Planeten eben ſo, wie unſere Sonne die ſie umgebenden Planeten erleuchtet; denke ich mir jeden derſelben als den Aufenthalt lebendiger Geſchöpfe, und dieſe mit einer eben

ſo zweckmäſsigen Einrichtung, in Rückſicht auf ihre Erzeugung, Erhaltung und Ernährung: ſo bekomme ich die Begriffe von einer Weisheit und Macht, die für mich Unendlichkeit haben, und mich dadurch in den Glauben an die Allwiſſenheit und Allmacht beſtärken, deſſen ich zur Erreichung meiner ganzen Bestimmung bedarf.

Vermag ich endlich nicht die Ausſicht in die Zukunft zu enthüllen, und die Herrlichkeit des Schöpfers in voller Klarheit zu erkennen; ſo finde ich die Rechtfertigung ſeiner Weisheit über die Dunkelheit, in welcher er meine Hoffnungen läſſet, ſelbſt in der Erhabenheit meiner Bestimmung. Ich ſoll das Geſetz, das er mir in vollem Lichte zeigt, ohne Rückſicht auf Lohn und Strafe, zu erfüllen, zu lieben streben, und dadurch mir ſelbſt den Werth verſchaffen, der allein mich über alle Dinge der ſichtbaren Welt erhebt, und gerechte Anſprüche auf Glückſeligkeit ertheilt.

So bekommt das, was der Menſch deutlich zu erkennen vermag, mit dem, was er als nothwendige Bedingung ſeiner Handlungsweiſe annehmen muſs, einen unauflösbaren Zuſammenhang — So ſtärkt die nähere Betrachtung der Welt und der Menſchheit den Glauben an Gott und Unſterblichkeit, den die Beſtimmung des Menſchen zur Tugend nothwendig macht. — So rechtfertigt dieſe Beſtimmung ſelbſt den Schleyer, welcher die Herrlichkeit Gottes und die Ausſicht in die Zukunft bedeckt.

Ende des zweyten und letzten Theils.

Nothwendige Verbeſſerungen.

S. 306. Z. 5. von unten, l. der ſtatt den.
- 311. - 2. dieſelben, ſt. dieſelbe.
- 337. - 7. v. u. in der Anmerk. Neigungen, ſt. Meinungen.
- 344. - 12. unmittelbar, ſt. unmittel.
- 359. - 10. v. u. Ehrerbietung, ſt. Ehrerhietung.
- 363. - 9. Sittlichkeit, ſt. Sittlichkeite.
- 408. - 14. in der Anmerk einem, ſt. einem.
- 429. - 1. v. u. den, ſt. dem.
- 458. - 11. werden, ſt. worden.
- 529. - 13. fehlt, ſt. fehlte.
- 542. - 5. vorſtellend, ſt. vorſtellen.